

HUMANITAS

FRAGMENTELE STOICILOR VECHI

HANS VON ARNIM (ED.)

*

ZENON ȘI DISCIPOLII LUI ZENON

ediție bilingvă

SURSE CLASICE

Istoria îndelungată a stoicismului, care începe în secolul IV a. Chr. odată cu întemeietorul școlii stoice, Zenon din Kition, și se încheie în secolul II p. Chr. odată cu împăratul-filozof Marcus Aurelius, ne este cunoscută atât prin informații și mărturii indirecte, furnizate de autori greci și latini mai târzii (pentru primele două perioade – stoicismul vechi și cel mediu), cât și prin texte în versiuni integrale ori prin rezumate consistente (pentru stoicismul târziu sau „imperial“, cea de-a treia perioadă de dezvoltare a gândirii stoice). Influența celor mai de seamă reprezentanți ai curentului filozofic stoic – Zenon, Cleanthes, Chrysippos, apoi Panaitios, Hekaton și Poseidonios și, în sfârșit, Seneca, Epictet și Marcus Aurelius – nu s-a mărginit la Antichitatea greco-romană, ci s-a făcut simțită în mod pregnant până după mijlocul secolului al XVII-lea, iar celebra ediție *Stoicorum Veterum Fragmenta*, realizată de eminentul profesor și filolog clasic german Hans von Arnim și tradusă acum pentru prima oară în limba română, a contribuit decisiv la reconstituirea mozaicului de fragmente prin care astăzi doctrina stoică ne este accesibilă în toată bogăția și amploarea ei.

Filotheia Bogoiu (n. 1978) este doctor în filozofie al Universității din București, cu o teză despre etica lui Aristotel. Până în prezent a mai tradus, în colaborare, Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor* (Humanitas, 2006), Pierre Abelard, *Dialog între un filozof, un iudeu și un creștin* (Polirom, 2008) și a participat la traducerea textelor teologice latine din ediția Leibniz, *Opere* (în curs de apariție la Editura Univers Enciclopedic Gold). Pregătește pentru tipar prima traducere în limba română a *Eticii eudemice* a lui Aristotel (Editura Humanitas).

Cristian Bejan (n. 1975) este licențiat în filologie clasică, absolvent de master în filozofie antică și medievală și doctor în filozofie al Universității „Babeș-Bolyai“ din Cluj-Napoca, cu o teză intitulată *Preocuparea de sine în filozofia stoică* (publicată în 2011 la Editura Grinta). A mai tradus: Sfântul Augustin, *De vera religione / Despre adevărata religie* (ed. bilingvă, Humanitas, 2007); Tobias Peucer, *Despre relatările jurnalistice* (Editura Independența Economică, 2008); (în colaborare) Sfântul Toma din Aquino, *Summa theologica* (vol. I, Polirom, 2009); Lactanțiu, *Despre moartea persecutorilor* (Polirom, 2011); Marcus Aurelius, *Ta eis heauton / Gânduri către sine însuși* (ed. bilingvă, Humanitas, 2013); Anselm de Canterbury, *Despre adevăr* (Ratio et Revelatio, 2015).

FRAGMENTELE STOICILOR VECHI

HANS VON ARNIM (ED.)

VOLUMUL I

ZENON
ȘI DISCIPOLII LUI ZENON

EDIȚIE BILINGVĂ

Traducere și note de
FILOTHEIA BOGOIU și CRISTIAN BEJAN

Studiu introductiv de
FILOTHEIA BOGOIU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Georgeta-Anca Ionescu
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgheru

ISBN 978-973-50-5360-4 (general pdf)
ISBN 978-973-50-5361-1 (vol. I pdf)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Prin prezenta ediție bilingvă ne propunem să facem accesibil cercetătorilor filozofiei antice, studenților și publicului român interesat de filozofie unul dintre cele mai valoroase instrumente de studiu al patrimoniului gândirii grecești – lucrarea *Stoicorum Veterum Fragmenta* (1903–1905), tradusă acum pentru prima oară în limba română, prin care Hans von Arnim a realizat, pentru reconstituirea operelor pierdute ale stoicismului vechi, ceea ce contemporanul său Hermann Diels realizase pentru începuturile filozofiei grecești prin celebra sa culegere *Fragmentele presocraticilor*. La mai bine de un secol de la apariție, culegerea lui Arnim își păstrează relevanța și actualitatea, pe care lucrările autorilor care au încercat să reia aceeași tematică (A. Long, D. Sedley, 1987, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol.; M. Isnardi Parente, 1989, *Gli stoici. Opere e testimonianze*; K. Hüsler, 1987, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 vol.; R. Radice, 1998, *Stoici antichi*; R. Dufour, 2004, *Chrysippe, œuvre philosophique*) nu le-au pus în umbră, dovadă fiind utilizarea până în zilele noastre a clasificării și a numerotării introduse de Arnim pentru fragmentele stoicilor.

Urmând structura culegerii lui Arnim, acest prim volum este dedicat fondatorului școlii stoice, Zenon din Kition, și discipolilor săi, iar următoarele două volume vor fi dedicate lui Chrysippos. Ca și în cazul altor culegeri de „fragmente“, sunt oferite atât citate textuale, reproduse de autori mai târzii, cât și „mărturii“ reprezentând pagini din literatura secundară antică, ce pot servi la reconstruirea conținutului doctrinei diverșilor filozofi. Primul volum începe cu traducerea prefeței latinești a lui Hans von Arnim – de fapt, o micromonografie dedicată celor

mai dificile probleme ale surselor filozofiei lui Chrysippos, în care perspicacitatea, spiritul critic și precizia neegalată a demonstrațiilor dau o impresionantă mărturie despre nivelul filologiei clasice germane aflate la apogeul înfloririi sale.

Traducerea și adnotarea textelor lui Zenon, precum și traducerea fragmentelor în versuri din cuprinsul prezentului volum au fost realizate de Filotheia Bogoiu, iar traducerea textelor discipolilor lui Zenon, de Cristian Bejan. Ediția originală după care s-a realizat traducera este: *Stoicorum Veterum Fragmenta. Volumen 1 – Zeno et Zenonis discipuli*, collegit Ioannes ab Arnim, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1905. Cu excepția aparatului critic, pe care nu l-am reprodus, am respectat întocmai caracteristicile ediției originale, inclusiv variatele convenții tipografice și de editare utilizate de Arnim pentru a semnala lacunele din textele grecești și latinești pe care le citează, și, evident, dat fiind că volumele II și III ale ediției nu au fost încă traduse în limba română, am păstrat, atunci când Arnim face referire la aceste volume, trimiterile lui la paginile din ediția originală.

Traducătorii le mulțumesc profesorilor Andrei Cornea și Victor Cojocaru pentru lectura atentă și controlul științific al întregii lucrări. La solicitarea noastră, profesoarele Margareta Sfirschi și Ioana Munteanu au sugerat cu generozitate soluțiile a numeroase pasaje dificile; în dubla calitate de filolog clasic și redactor de carte, Anca Ionescu a contribuit substanțial la ameliorarea stilistică și de conținut a volumului. Tuturor le exprimăm și pe această cale recunoștința noastră. Mulțumim, de asemenea, Editurii Humanitas, care a sprijinit cu generozitate apariția acestei ediții.

F. B. și C. B.

STUDIU INTRODUCTIV
În căutarea stoicismului pierdut

Istoria multiseculară a școlii stoice, care începe cu Zenon din Kition (334?–262? a. Chr.) și se încheie cu Marcus Aurelius (121–180 p. Chr.), este în mod tradițional împărțită în trei perioade, dintre care numai cea de-a treia ne este astăzi cunoscută prin texte în versiuni integrale sau prin rezumate consistente, pe când despre primele două nu dispunem decât de informații indirecte, furnizate de autori mai târzii (Cicero, Plutarh, Sextus Empiricus, Galenos, Diogenes Laertios ș.a.).

Stoicismul vechi, ilustrat, succesiv, de Zenon și de discipolii săi: Ariston din Chios, Herillos din Carthagina, Dionysios din Herakleia, Persaios din Kition; apoi de succesorul lui Zenon la conducerea școlii – Cleanthes din Assos (331?–232 a. Chr.) – și de elevul său Sphairos din Bosphor; în sfârșit, de urmașul lui Cleanthes, Chrysippos din Soloi (281?–205? a. Chr.), considerat al doilea fondator al stoicismului, sub conducerea căruia s-a produs dezvoltarea sistematică a doctrinei stoice, urmat de Zenon din Tarsos, Diogenes din Babylon (de fapt din Seleukia) și Antipatros din Tarsos. În această primă și decisivă fază a dezvoltării sale, stoicismul se manifestă ca un demers de înnobilare a cinismului, prin păstrarea moralismului riguros al acestuia, combinată cu eliberarea de defectele unilateralității și ignoranței, în scopul edificării unei doctrine a cărei preocupare pentru „viața în acord cu natura“ să fie egalată de cea pentru fundamentele logicii și teoriei cunoașterii.

Stoicismul mediu, marcat de o anumită relaxare a rigorismului inițial, consecință a interesului pentru problemele practice, dar și de un

impact crescând asupra vieții intelectuale și chiar politice a Romei republicane, i-a avut drept figuri dominante pe Panaitios din Rhodos (cca 185–110 a. Chr.), Hekaton din Rhodos, Dionysios din Kyrene, Mnesarchos din Atena și mai ales pe Poseidonios din Apameia (cca 135–51 a. Chr.), un spirit enciclopedic a cărui vastă operă de filozof, mistic, istoric, geograf și naturalist a reprezentat una din cele mai ample tentative elenistice de împăcare a spiritului grec cu cel oriental.

Stoicismul târziu, dezvoltat în spațiul Romei imperiale și caracterizat de separarea dintre direcția studiilor „savante“, de adâncire a aspectelor teoretice ale doctrinei prin întoarcerea la tradiția lui Chrysippos (Areios Didymos, Herakleitos, Kleomedes, Cornutus, Hierokles), și curentul „popular-filozofic“, beneficiind de un răsunet infinit superior, reprezentat de Musonius Rufus, Dion din Prusa, Seneca (secolul I), Epictet și Marcus Aurelius (secolul II), a căror orientare spre eliberarea energiilor eticii individuale și spre problematica mântuirii a furnizat multe puncte de tangență cu începuturile gândirii creștine.

Născut într-o colonie grecească din sudul insulei Cipru, Zenon din Kition, fondatorul semilegendar al școlii stoice, era de origine feniciană, inaugurând astfel lunga serie a personajelor orientale care vor influența decisiv evoluția filozofiei elenistice. Atât venirea la Atena, cât și hotărârea de a studia filozofia s-au datorat, se pare, unei serii de întâmplări al căror caracter simbolic, surprins de Diogenes Laertios, sugerează de la bun început traiectoria unui destin neobișnuit.

În urma unei lecturi din *Amintirile* lui Xenofon, ascultată întâmplător în prăvălia unui negustor de cărți, Zenon se pasionează de figura lui Socrate și, abandonându-și meseria de negustor, începe să studieze filozofia cu cinicul teban Krates. De la cinici va împrumuta premisele viziunii sale morale, cărora spiritul său eminamente cercetător (*cf.* Diogenes Laertios, VII, 15) le va da însă un patos cognitiv și o profunzime a viziunii filozofice depășind cu mult simpla respingere cinică a tuturor regulilor și constrângerilor sociale. O influență nu mai puțin importantă o vor exercita asupra lui megaricii Stilpon și Diodoros Kronos, ca și neoacademicii Xenokrates și Polemon, ale

căror lecții îl vor familiariza cu doctrina platonico-aristotelică, oferindu-i astfel cele mai importante puncte de plecare pentru teoriile sale ulterioare asupra universului și cunoașterii. După aceste studii, probabil pe la anul 300, Zenon își înființează la Atena propria școală filozofică, ale cărei lecții se țineau în vestitul „Portic pictat“ (*Stoá poikíle*) care va da numele școlii.

Fără îndoială, opera scrisă a lui Zenon a fost considerabilă. Stilul ei pare să fi fost cel al unui dialectician interesat doar să le comunice și altora convingerile nestrămutate ale spiritului său, rămânând, ca atare, străin de toate rafinamentele prozei attice, dar excelând prin argumente concise și concentrate (acele *breves et acutulas conclusiones* de care vorbește Cicero în *De natura deorum*, III, 18, pasaj neinclus de Arnim în culegerea sa) care tindeau să lase o senzație de certitudine aproape matematică. Titlurile reproduse de Diogenes Laertios arată că el a abordat metafizica, logica, fizica, etica, retorica; dar nici una dintre lucrările respective nu a ajuns până la noi. Cele mai importante surse privind doctrina sa și a urmașilor săi direcți sunt cartea a VII-a (dedicată în întregime stoicismului vechi) din *Viețile și doctrinele filozofilor* a lui Diogenes Laertios, comentariile și analizele, însoțite de foarte puține citate textuale, conținute în scrierile lui Cicero, Sextus Empiricus și Plutarh (ultimii doi, adversari ai stoicismului), precum și aluziile și rezumatele lui Galenos, ale comentatorilor lui Aristotel și ale doxografilor târzii. Pe lângă absența surselor primare, reconstituirea doctrinei lui Zenon este complicată și de tendința frecventă la autorii izvoarelor secundare de a-i atribui întemeietorului școlii tezele cunoscute ca fiind general-stoice, chiar și atunci când există motive serioase de a considera că unele dintre acestea reprezintă dezvoltări ulterioare, datorate succesorilor săi, în primul rând lui Chrysippos. Contrariantă pentru noi, tendința aceasta este, totuși, o dovadă elocventă a imensului prestigiu de care s-a bucurat numele lui Zenon de-a lungul întregii istorii a stoicismului, statutul său fiind comparabil, din acest punct de vedere, doar cu cel al lui Platon în cadrul Noii Academii.

Ca dascăl, Zenon pare să fi fost unul dintre acele spirite generoase la care dorința de a-și transmite convingerile personale puternice nu

deviază spre ambiția de a le impune. Dovadă sunt teoriile disidente ale primilor săi discipoli, Ariston din Chios și Herillos din Carthagina. Despre aceștia tradiția a păstrat puține informații, dar în măsura în care pot fi reconstruite din cele câteva mărturii de care dispunem, teoriile lor par să fi fost o serie de demersuri pentru recuperarea originilor socratice ale stoicismului din perspectiva rigorismului sau a intelectualismului etic.

Numărul relativ redus al mărturiilor este, din nou, principalul obstacol de care se lovește exegeza în încercarea de a reconstitui doctrina lui Cleanthes, cu siguranță cel mai însemnat dintre discipolii direcți ai lui Zenon și cel care îi va urma la conducerea școlii. Scolarhatul lui Cleanthes se desfășoară în condiții destul de vitrege pentru școala stoică. Concurența sectei disidente a aristonienilor, atacurile din direcția epicureilor și a lui Arkesilaos, vechi adversar al stoicilor, pretindeau mai curând talent polemic decât vocație constructivă. Dar spiritul combativ și abilitatea dialectică prin care va străluci discipolul său Chrysippos erau, se pare, străine naturii lui Cleanthes, ceea ce poate explica până la un punct imaginea sa – conservată de tradiția doxografică din care se inspiră Diogenes Laertios – de simplu continuator sau interpret lipsit de originalitate al doctrinei maestrului.

Conștient de misiunea care-i revenea, de a păstra și apăra doctrina, Cleanthes alege să îi întărească fundamentele, cale prea puțin spectaculoasă pentru gustul epocii sale, dar mai temeinică și, după cum se va vedea, determinantă pentru întreaga evoluție ulterioară a școlii. Ca și Ariston, Cleanthes pornește de la originile istorice ale stoicismului. Dar gândirea sa intuitivă, nutrită de un profund filon mistic, orientată spre perceperea fuziunii și armoniei aflate dincolo de simplele distincții conceptuale, îl va feri de capcana rigorismului unilateral și steril în care va eșua rivalul său. Frumusețea și varietatea formelor lumii, mereu alta și mereu aceeași, vigoarea inepuizabilă a naturii, grandoarea ansamblului și perfecțiunea detaliilor, sentimentul prezenței principiului divin în substanța întregului cosmos sunt elementele asupra cărora se apleacă spiritul contemplativ al lui Cleanthes.[1] Nimic

1. Cicero, *De natura deorum*, II, 5. 13–15 = SVF I 528.

surprinzător, așadar, în faptul că dintre dominantele teoriei lui Zenon el va alege să accentueze și să dezvolte latura naturalistă, elementele pitagoreice și influența lui Heraclit. Analiza atentă a surselor a dezvăluit treptat aspectele inovatoare și fertile ale gândirii lui Cleanthes, opinia exegetică prevalentă îndepărtându-se tot mai mult de portretul creionat de Diogenes Laertios (VII, 174) și inspirat probabil, cel puțin în parte, de comentariile malițioase ale adversarilor stoicismului[2].

Lista lucrărilor lui Cleanthes ne oferă un prim indiciu al relativei sale lipse de interes pentru subiectele logice. Din numărul total de 56 de scrieri, cel mult 13 par să fie dedicate unor astfel de teme, și aceasta doar dacă le includem și pe cele ale căror titluri pot sugera, la fel de bine, cercetări din sfera retoricii.[3] Totuși, analizele sale au pregătit terenul teoriilor logice ale lui Chrysippos, Cleanthes fiind cel care, chiar și în această sferă secundară a preocupărilor sale, așază temeliile solide, oferind instrumentele necesare spiritului combativ al strălucitului său discipol. Lăsându-i așadar lui Chrysippos rolul de a rafina chestiunile de ordin logic și de a apăra doctrina pe acest teren spinos, Cleanthes va reflecta cu precădere asupra eticii și fizicii, aceasta din urmă greu de separat în sistemul stoic, dar mai cu seamă în gândirea lui, de teologie. Dacă din punct de vedere formal hylozoismul său nu este decât expresia consecințelor ultime ale relației stabilite de Zenon între natură și principiul divin, nimic din gândirea maestrului nu pare să fi anticipat fervoarea religioasă ce va însufleți viziunea lui Cleanthes, în care Wilamowitz a recunoscut „cele mai calde tonuri ale religiozității grecești“[4]. Aparent paradoxal, în toate

2. Rudolf Hirzel, *Untersuchungen Zu Cicero's Philosophischen Schriften*, Theil 2: Abtheilung 1. *Die Entwicklung der Stoischen Philosophie*, Leipzig, 1882, p. 85.

3. C. Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, Berlin, 1955, p. 404) enumeră doar șapte: Περὶ ἐπιστήμης, Περὶ διαλεκτικῆς, Περὶ ἰδίων, Περὶ κατηγορημάτων, Περὶ τοῦ λόγου, Περὶ μεταλήψεως, Περὶ δυνατῶν. Pearson (*The Fragments of Zeno and Cleanthes*, London, 1891, pp. 49–50) adaugă Περὶ τῶν ἀπόρων, Περὶ τρόπων, Περὶ κυριεύοντος, Περὶ τέχνης. Ludwig Stein (*Die Psychologie der Stoa*, 2 Band: *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, Berlin, 1888, Berliner Studien, 7 Band, n. 722) adaugă încă trei: Περὶ χρόνου, Περὶ αἰσθήσεως, Περὶ δόξης.

4. *Der Glaube der Hellenen*, II, Berlin, 1933, Darmstadt, 1959, p. 288.

direcțiile cercetărilor sale Cleanthes se va dovedi, dintre stoici, cel mai decis adept al perspectivei empiriste. În viziunea lui, toate elementele constitutive ale lumii, chiar sufletul și facultățile sale, orice stare și orice acțiune nu reprezintă altceva decât variații și grade de tensiune (τόνος), concentrări și dispersări ale principiului material unic al întregii realități. Chiar și credința în divinitate rezultă pentru el pe baza inducției pornind de la datele observației.[5] Epistemologia sa accentuează până într-atât senzualismul lui Zenon, încât Chrysippos ajunge să-i atribuie lui Zenon însuși un alt punct de plecare[6].

Caracterul unitar al gândirii stoice a fost nu o dată pus în discuție. Este evident că unitatea programatică tipică epicureismului nu poate fi regăsită în istoria doctrinei stoice. Diversitatea și originalitatea punctelor de vedere ale succesorilor lui Zenon par să dovedească limpede că stoicismul ca doctrină nu desemnează altceva decât un ansamblu de direcții generale ale gândirii[7]. Acestea se înfățișează însă suficient de bine conturate încât să permită numeroase modificări care să nu-i altereze fizionomia proprie. Desigur, disensiunile interne ale școlii, divergențele și transformările doctrinei stoice sunt semnificative dincolo de planul cercetării pur istorice. Revenirea discipolilor direcți ai lui Zenon la sursele cinice, eforturile lui Chrysippos de a concilia punctele de vedere opuse și de a alcătui un întreg organic solid, ca și apropierea ulterioară de filozofia academică și peripatetică a lui Panaetios, Boethos și Poseidonios sau patosul cvasireligios imprimat stoicismului de către Seneca, Musonius Rufus, Epictet și mai târziu Marcus Aurelius, toate acestea caracterizează substanța doctrinei ca atare. Și, așa cum pentru înțelegerea gândirii stoice în ansamblul ei nu ne putem dispensa de nici unul dintre aceste momente, la fel, cât privește reconstituirea stoicismului vechi, invocând fie și numai precaritatea informațiilor de care dispunem, e limpede că nu putem trece cu vederea nici un detaliu doctrinar oricât de izolat, nici chiar dintre cele legate de logică sau cosmologie, cu toată aparența lor de simple accidente ale doctrinei. Dar semnificația divergențelor de fond

---

5. *Cf.* L. Stein, *op. cit.*, pp. 322–328.
6. Sextus, *Adversus mathematicos*, VII, 230 = SVF I 58.
7. *Cf.* Bréhier, *Chrysippe*, Paris, 1910 (Introduction, p. 1).

ori a celor doar aparente – atât cât pot fi ele extrase din citate incomplete, aluzii polemice și referiri generale –, ca și contribuțiile individuale ale continuatorilor lui Zenon la evoluția doctrinei pot fi apreciate numai în urma unui efort de reconstituire a tezelor sale principale și a indicării diverselor surse filozofice pe care Cleanthes și Chrysippos, cu același spirit sistematic propriu stoicismului ortodox, le-au asimilat și le-au integrat la rândul lor. Aceste dominante sau elemente comune stoicismului vechi în ansamblu sunt singurele la care ne vom referi în cele ce urmează.

Păstrând tripartiția tradițională a filozofiei, sistemul stoic cuprinde logica, fizica și etica.[8] Dar pe care dintre cele trei o plasa fondatorul școlii pe primul loc rămâne o chestiune controversată. Din ceea ce știm despre Zenon, elev al lui Krates și admirator al lui Socrate, am fi tentați să deducem că etica ar fi reprezentat cheia de boltă a viziunii sale.[9] Dar potrivit mărturiei lui Diogenes – în cadrul unui pasaj mai amplu în care numele lui Zenon apare în două rânduri – miezul

---

8. Nu se știe, de fapt, precis cui îi aparține teza tripartiției filozofiei. Din mărturia lui Plutarh (*De stoicorum repugnantiis*, 1035A – probabil un citat din Chrysippos, potrivit căruia „cei vechi vorbeau corect despre trei genuri ale cercetării filozofice“) nu putem deduce cu certitudine dacă este vorba de academici sau de peripatetici. În sprijinul ipotezei conform căreia împărțirea ar trebui atribuită lui Platon, ipoteză spre care înclină Cicero (*Academica posteriora*, I, 5. 19: „fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex“) și Sextus (*Adversus logikos*, 1, 16–19 = Poseidonios F. 88 Edelstein–Kidd), dialogurile nu oferă nici o dovadă certă. Tripartiția ἠθικαὶ, φυσικαὶ, λογικαὶ προτάσεις se găsește explicit la Aristotel, *Topica*, 105b 19–21: Ἔστι δ᾽ ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία· αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ λογικαί, ceea ce implică, după cum consideră M. Isnardi Parente, că această împărțire era deja curentă în Academie. (Împotriva acestei deducții și în favoarea originii peripatetice, vezi A. Graeser, *Zenon von Kition, Positionen und Probleme*, Berlin, 1975, p. 8.) H.J. Krämer pledează pentru originea academică și exprimarea ei explicită de către Xenokrates (*Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, p. 174); în timp ce Isnardi Parente pledează pentru originea ei pur xenocratică (*Gli stoici. Opere e testimonianze*, Milano, 1998, p. 10, n. 5).

9. *Cf.* Pearson, *op. cit.*, pp. 56–57; cu privire la ponderea și rolul dialecticii în filozofia stoică, vezi Krämer, *op. cit.*, p. 114, n. 35.

doctrinei stoice ar fi fost fizica, și nu etica.[10] Aceleași comparații atribuite stoicilor în general de către Sextus plasează însă etica pe locul atribuit fizicii de mărturia lui Diogenes.[11] Caracterul contradictoriu al mărturiilor a fost foarte probabil pricinuit de faptul că stoicii obișnuiau să enumere părțile filozofiei și în context didactic, recomandând o anumită ordine în însușirea cunoștințelor. Un alt motiv ar fi acela că, pentru discipolii direcți ai lui Zenon, etica se plasează neîndoielnic pe primul loc, cum se întâmplă la Cleanthes,[12] sau devine chiar, la Ariston din Chios, unicul obiect demn de cercetat al filozofiei.

Întâietatea logicii pe plan pedagogic pare să fi fost o teză general stoică, și nu avem motive să ne îndoim că ea a fost susținută și de Zenon.[13] Cât privește însă atenția acordată logicii în sine în cadrul sistemului său, lucrurile sunt mult mai complicate. Caracterul intelectualist al viziunii sale a fost adesea subliniat de exegeză. În ce măsură putem deduce de aici că Zenon ar fi pus logica în prim-planul preocupărilor sale e greu de decis.[14] Cert este că în elaborarea teoriei cunoașterii Zenon vedea unul dintre pilonii sistemului său. Iar în afirmațiile lui Ariston prin care, cu vădite accente polemice, denunță completa inutilitate a studiului logicii și fizicii[15] e greu să nu suspectăm intențiile revizioniste cu privire la teoria fondatorului școlii.

---

10. Potrivit lui Diogenes Laertios (VII, 40, 1–8), stoicii obișnuiau să compare filozofia cu o ființă vie în care fizica ar fi fost sufletul, logica, nervii și oasele, iar doctrina morală, carnea; sau cu un ou în care gălbenușul era fizica, albușul – etica, iar coaja – logica. Cea de a treia analogie era aceea dintre filozofie și un câmp a cărui împrejmuire ar fi reprezentat-o logica, etica fiind rodul, iar fizica, solul.

11. Sextus, *Adversus mathematicos*, VII, 17.1–19.6, referitor la aceleași analogii.

12. Mai mult de jumătate din lucrările lui Cleanthes (32 din 56) tratează subiecte morale.

13. *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 83.

14. Vezi, de exemplu, argumentele lui Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1896, pp. 102–103.

15. *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 160 = SVF I 351; VI, 103 = SVF I 354, Stobaios, *Eclogae*, II, 8, 13 W., 353 = SVF I 352, Eusebius, *Praeparatio evangelica*, XV, 62, 7 (p. 854c.) = SVF I 353, Cicero, *Academica priora*, II, 39. 123 = SVF I 355, Sextus, *Adversus mathematicos*, VII, 12 = SVF I 356, Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 94, 1 = SVF I 358.

Temele de mare diversitate reunite de stoici sub numele de λογική (logica) au ca punct comun condițiile generale ale gândirii și exprimării.[16] Păstrând împărțirea aristotelică a întregii facultăți discursive în retorică și dialectică, Zenon, potrivit obiceiului său, ilustra distincția dintre cele două printr-un gest, „indicând prin strângerea mâinii stilul clar și concis propriu dialecticii, iar prin desfacerea palmei și întinderea degetelor sugerând prolixitatea retoricii“[17]. Dacă lui Quintilian îi plăcea să-i atribuie lui Zenon, pornind chiar de la această metaforă, ideea relației strânse dintre cele două genuri de discurs,[18] în schimb, potrivit lui Diogenes, acesta respingea cu dispreț stilul împodobit.[19] Inclusiv prolixitatea expunerii, caracteristică retoricii, îi părea suspectă, după cum se poate deduce din cele două anecdote grăitoare în acest sens relatate de același Diogenes.[20] Cel mai categoric se exprimă Cicero: „Este limpede că Zenon și discipolii săi fie că nu au putut, fie că nu au vrut să-l cultive, oricum au abandonat cu totul acest gen.“[21] Dar dacă ținem seama de faptul că lui Zenon îi sunt atribuite definiția expunerii și cea a exemplului, ca termeni tehnici ai retoricii,[22] și dacă adăugăm la aceasta mărturia lui Quintilian (*Institutio oratoria*, IV, 2, 117 = SVF I 79) potrivit căreia Zenon s-ar fi exprimat cu privire la stilul adecvat unui anumit gen de discurs juridic, avem motive să credem că retorica a fost, cel puțin într-o anumită măsură, un obiect demn de interes pentru spiritul său meticulos până la limita pedanteriei.[23]

---

16. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1923, III, 1, p. 65.

17. Sextus, *Adversus mathematicos*, II, 7 = SVF I 75: „...κατὰ μὲν τὴν συστροφὴν τὸ στρογγύλον καὶ βραχὺ τῆς διαλεκτικῆς τάττων ἰδίωμα, διὰ δὲ τῆς ἐξαπλώσεως καὶ ἐκτάσεως τῶν δακτύλων τὸ πλατὺ τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως αἰνιττόμενος“.

18. *Institutio oratoria*, II, 20, 7 = SVF I 75.

19. Diogenes Laertios, VII, 18 = SVF I 81.

20. Diogenes Laertios, VII, 18 = SVF I 302 și VII, 20 = SVF I 328.

21. *De finibus bonorum et malorum*, IV, 3, 7 = SVF I 76: „Totum genus hoc Zeno et qui ab eo sunt, aut non potuerunt <tueri> aut noluerunt, certe reliquerunt“.

22. *Cf.* Spengel, *Rhetores graeci,* I, 434, 23; 447, 11.

23. *Cf.* Pearson, *op. cit.*, p. 28.

Cert este, în orice caz, că pentru stoici „a vorbi bine“ însemna mai curând exprimarea adecvată și corectă a celor gândite,[24] iar în acest sens calitatea expresiei și calitatea gândirii se condiționează reciproc.[25] Cât privește însă simpla corectitudine a gândirii, sursele ne oferă o imagine care îl apropie pe Zenon în mare măsură de Antisthenes.[26] În sensul ei restrâns, care corespundea până la un punct cu ceea ce cunoaștem noi astăzi drept logica formală, dialectica nu constituia decât o disciplină subordonată care judecă și examinează obiectele altor științe, sau arta de a rezolva sofismele. Așadar, când Cicero spune că „cele mai multe modificări le-a adus Zenon celei de a treia părți a filozofiei“[27], e limpede că afirmația sa nu vizează întreaga sferă a ceea ce se numea λογική, ci numai acea parte a ei în care Zenon și-a dat întreaga măsură a originalității, anume teoria cunoașterii și, mai exact, cercetarea criteriului adevărului. De existența unui astfel de criteriu ferm depinde, potrivit stoicilor, întreaga dispoziție sufletească, și ca atare nu numai întreaga viață morală, ci însuși locul omului în univers[28].

Zenon pleacă, din câte se pare, de la postulatul senzualist că sufletul sau mai exact partea sa centrală, ἡγεμονικόν-ul, poate dobândi cunoașterea lumii exterioare prin intermediul „impresiei“, φαντασία, înțeleasă drept τύπωσις ἐν ψυχῇ (*întipărire în suflet*, vezi Sextus, *Adversus mathematicos*, VII, 236 = SVF I 58). Procesul cunoașterii ilustrat de Zenon prin metafora mâinii (Cicero, *Academica priora*, II, 144 = SVF I 66) cuprinde următoarele etape: „impresia“ senzorială a unui

---

24. Dat fiind că gândirea și cuvântul sunt doar două aspecte ale aceleiași realități, exprimarea gândirii va fi considerată de Chrysippos parte a dialecticii. *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 62 = SVF II 122, Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 89, 17.

25. După cum sugerează, din nou, una dintre apoftegmele atribuite lui Zenon, vezi Stobaios, *Eclogae*, 36, 23 (vol. I, p. 696 Hense) = SVF I 304. De aici, probabil, și lipsa de reticență în a spune lucrurilor pe nume la care se referă Cicero, *De officiis*, I, 35. 128, *Ad familiares*, IX, 22 = SVF I 77. *Cf.* Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, 1942, p. 16.

26. *Cf.* Hirzel, *op. cit.*, p. 31, n. 1.

27. *Academica posteriora*, I, 40: „Plurima etiam in illa tertia philosophiae parte mutavit“.

28. Cicero, *Academica posteriora,* I, 11. 42; *Academica priora*, II, 8. 23, 26.

obiect prezent (φαντασία), acordarea „asentimentului“ (συγκατάθεσις), adică recunoașterea valorii acestei senzații ca veridică și, astfel, transformarea ei în „comprehensiune“ (κατάληψις) sau cunoaștere sigură și, în sfârșit, „știința“ (ἐπιστήμη), ansamblu de cunoștințe certe și indubitabile. Dar Zenon „nu dădea crezare tuturor impresiilor, ci doar acelora care ar conține cumva expresia proprie a lucrurilor văzute“. Impresia de acest tip este numită φαντασία καταληπτική, impresie comprehensivă,[29] definită drept „întipărirea și imprimarea care provine din și este conformă cu obiectul real și de așa natură încât nu ar putea lua naștere din ceea ce nu este în realitate <acel obiect>“[30] sau, după cum precizează Cicero, „acea impresie care se arată prin ea însăși“ și care „ar conține oarecum exprimarea proprie a lucrurilor văzute“[31].

---

29. Potrivit categoriei sale morfologice, adjectivul derivat de la verbul καταλαμβάνειν ar trebui redat prin „comprehensiv“ (*cf.* Kühner-Gerth: „Fähigkeit und Tauglichkeit in transitiver Bedeutung“). Trebuie însă avut în vedere că adjectivele în -τικός nu au totuși un sens exclusiv activ, așa cum o arată de pildă cazul adjectivelor παθητικός sau κινετικός. Sandbach („Phantasia Kataleptike“, în A.A. Long, *Problems in Stoicism*, London, 1971, p. 21, n. 15) trimite la κινετικός din *Timaios*, 58 D; vezi și L. Stein, *Die Erkenntnistheorie…*, ed. cit., p. 174. Dintre adepții soluției „comprehensivă“, unii consideră că φαντασία este καταληπτική în sensul că facultatea senzorială cuprinde semnele distinctive ale obiectului, structura acestuia, rezultatul fiind o *imagine comprehensivă a realității*. Alții înțeleg prin καταληπτική actul comprehensiunii senzoriale îndreptat către etapa ulterioară a procesului cognitiv, i.e. *asentimentul* – sensul lui „comprehensiv“ fiind aici captarea minții și întru câtva forțarea asentimentului prin claritatea și vivacitatea cu care obiectul își pune amprenta asupra sensibilității. În special această ultimă ipoteză (care face apel la definiția *phantasiei* așa cum apare ea la Sextus) îi atribuie spiritului un rol mai curând pasiv în actul percepției senzoriale, idee inacceptabilă pentru alți exegeți, care optează, în consecință, pentru varianta „comprehensibil“, susținând că imaginile senzoriale ce se oferă drept conținut gândirii sunt obiecte ale acțiunii voluntare a acesteia de „comprehensiune“ sau de respingere.

30. Sextus, *Adversus mathematicos*, VII, 248, *ibid.*, 426. *Pyrrhoneioi hypotyposeis*, II, 4 (SVF I 59): „φαντασία καταληπτικὴ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος“.

31. *Academica posteriora*, I, 41 = SVF I 60: „Visis non omnibus adiungebat fidem, sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum

O bună parte a exegezei îi atribuie lui Zenon teoria potrivit căreia criteriul adevărului ar fi impresia comprehensivă (φαντασία καταληπτική).[32] Și, în mod cert, aceasta era doctrina stoică „oficială“.[33] Dacă revenim însă la metafora mâinii atribuită lui Zenon, ar părea că certitudinea ia naștere de-abia într-o etapă ulterioară receptării impresiei, anume în etapa comprehensiunii. Iar dacă apelăm cu încredere la descrierea amănunțită a lui Cicero (*Academica posteriora*, I, 41) deducem că de fapt *asentimentul* reprezintă etapa activă, iar criteriul este văzut în rezultatul acestui asentiment, anume în comprehensiunea „care ia naștere când rațiunea critică recunoaște impresia drept cataleptică și face din ea proprietate intelectuală a omului“[34]. Faptul că, pentru Zenon, criteriul constă în κατάληψις și este dat, așadar, de rațiune reiese, de altfel, chiar din pasajul indicat anterior din mărturia lui Diogenes (VII, 54), de unde aflăm că ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ Περὶ κριτηρίου φησί („însă unii dintre stoicii mai vechi socotesc că rațiunea dreaptă ar fi criteriul, după cum susține Poseidonios în lucrarea sa *Despre criteriu*“), unde τινες („unii“) se referă, evident, la Zenon. Criteriul pare să fi fost așadar, pentru Zenon, impresia deja aprobată de λόγος, impresia care a primit asentimentul (κατάληψις).[35]

---

rerum quae viderentur; id autem visum cum ipsum per se cerneretur, comprehendibile…“.

32. Impresia ar fi criteriul după care decid, de pildă, dacă afirmația „acesta este Socrate“ corespunzătoare impresiei mele este adevărată sau falsă. Dar afirmația e adevărată atunci când impresia este veridică; însă, dacă φαντασία καταληπτική ar fi semnul veridicității impresiei, aceasta ar însemna ca ea să fie semnul propriului adevăr. O aparentă ieșire din acest impas ar fi recursul la ideea că φαντασία καταληπτική ar fi fost concepută drept semn al existenței obiectului: κριτήριον τῆς ὑπάρξεως – cum spune uneori Sextus în loc de κριτήριον τῆς ἀληθείας. Aici însă ne lovim de dificultatea că nu putem ști dacă semnul este semn al obiectului X dacă nu știm mai întâi că acesta există și reciproc. Vezi Gisela Striker, Κριτήριον τῆς ἀληθείας, Göttingen, 1974, p. 86 [40].

33. *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 54; Sextus, *Adversus mathematicos*, VII, 227.

34. Pohlenz, „Zenon und Chrysipp“, în *Kleinere Schriften* I, Hildesheim, 1965, p. 9 [181].

35. Vezi și mărturiile lui Cicero și Sextus (SVF I 69) care privesc comprehensiunea drept treaptă intermediară între știință și opinie. (Vezi și nota la fr. 60.)

Φαντασία reprezintă așadar simpla impresie senzorială. Percepția obiectului însă nu se reduce la atât. Pentru stoici, spune Aetios, πᾶσαν αἴσθησιν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ κατάληψιν[36] („Orice senzație înseamnă asentiment și comprehensiune"). Cunoașterea senzorială însăși nu este deci determinată într-o manieră pur fiziologică – printr-o acțiune exercitată din exterior asupra ἡγεμονικόν-ului –, ci printr-o funcție de sine stătătoare a spiritului ce conlucrează cu latura pur receptivă. Percepția, în cazul omului, nu poate fi separată de gândire; ea reprezintă mai mult decât simpla prezență a imaginii în conștiință; tocmai în aceasta vedea Cicero caracterul inovator al doctrinei lui Zenon.[37] Dar, dacă există o astfel de funcție independentă a spiritului, asentimentul, ea nu poate fi altceva decât acceptarea veridicității impresiei, adică de fapt recunoașterea *existenței* obiectului. Căci percepția se deosebește de o imagine plăsmuită de minte, sau de o simplă impresie senzorială, prin afirmarea existenței obiectului, implicită în orice propoziție de tipul „percep că p". În acest sens trebuie deci să înțelegem afirmația lui Aetios (*Placita philosophorum*, IV, 9, 4, p. 396) potrivit căreia pentru stoici orice αἴσθησις este adevărată. Cât privește acțiunea obiectelor externe asupra simțurilor, spiritul nu are nici o putere, este pur pasiv. Rolul activ și critic al rațiunii se afirmă însă, deja, în percepție, întrucât impulsul primit din exterior se transformă în percepție a obiectului abia prin asentiment. Actul recunoașterii prezenței obiectului este deci o funcție a spiritului, un mijloc cognitiv propriu, prin care acesta intră în posesia obiectului.[38]

---

36. *Placita philosophorum*, IV, 8, 12 = SVF II 72. *Cf.* Cicero, *Academica priora*, II, 33. 108 = SVF II 73 („Dicunt enim Stoici sensus ipsos adsensus esse…"); Porphyrios, *De anima*, *apud* Stobaios, ed. II 349. 23 W. = SVF II 74.

37. *Academica posteriora* I, 11. 40 = SVF I 55.

38. *Cf.* Cicero, *Academica posteriora*, I, 11. 40 = SVF I 61: „…assensionem adiungit animorum: quam esse vult in nobis positam et voluntariam" („asentimentul sufletului, pe care îl considera a fi în puterea noastră și voluntar"). Prin „voluntarius", Cicero redă grecescul „ἑκούσιος", care, chiar și în urma distincțiilor aristotelice, continuă să înglobeze o gamă largă de semnificații, pornind de la „ceea ce se produce în mod spontan", „ceea ce decurge din noi înșine în măsura în care ține de natura noastră", ajungând la ideea de alegere neconstrânsă și responsabilitate. În acest sens asentimentul sau adeziunea (*assensio*) este „in nobis

Dar în principiu asentimentul poate fi acordat oricărui tip de impresie. Eroarea nu este în simțuri; ea poate lua naștere doar la nivelul rațiunii, în cazul în care acordăm asentimentul în mod pripit impresiilor ce nu concordă pe deplin cu obiectul. În ce condiții acceptă însă spiritul o impresie drept adevărată? Sau, în termenii controversei dintre Zenon și Arkesilaos, de unde știm dacă suntem sau nu în posesia unei impresii „care provine de la ceea ce este și care nu ar putea veni de la ceea ce nu este"?[39]

Statutul de criteriu acordat de Zenon comprehensiunii ridică mari dificultăți de interpretare. Căci, dacă prin κατάληψις se înțelege percepția unui obiect, în mod evident ea nu poate fi în același timp mijlocul prin care recunoaștem prezența respectivului obiect. Iar dacă φαντασία însăși ar conține un semn intrinsec al adevărului, cum ar fi evidența sau vivacitatea, prin care ea ar „forța asentimentul", criteriul ar trebui raportat la aceste trăsături. Dar, atunci, rolul asentimentului s-ar reduce la simpla înregistrare a unui fapt psihologic. În asentiment se exprimă însă o funcție critică a rațiunii, o funcție prin care rațiunea cerne impresiile senzoriale și intră activ în posesia obiectului. Dar, de vreme ce, pe de altă parte, întreaga cunoaștere își are sursa în experiența sensibilă, asentimentul nu poate fi provocat decât de ceva din natura impresiei senzoriale înseși, anume de concordanța impresiei cu obiectul, cuprinsă în definiția phantasiei cataleptice. Cum se poate stabili însă o atare concordanță? Evident, ar trebui să existe o procedură aparte prin care să putem caracteriza impresia independent de obiect. O astfel de procedură ar putea fi cea presupusă de exegeții care îi atribuie lui Zenon o teorie coerentistă asupra adevărului: natura comprehensivă sau non-comprehensivă a unei impresii depinde de măsura în care informația prezentată se armonizează cu corpul credințelor rațional acceptate.[40] Dar, dacă Zenon ar fi avut în vedere

posita et voluntaria", adică ea este o activitate a spiritului nostru, e de resortul său. *Cf.* Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque*, Paris, 2002 (vol. I, 1, pp. 256–257).

39. Vezi Cicero, *Academica priora*, II, 77 (SVF I 59): „...impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo unde non esset...".

40. *Cf.* Julia Annas, „Truth and Knowledge", în M. Schofield, *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 86–94.

ceva de acest tip, ar fi de mirare ca sursele să nu fi păstrat nici o urmă. Oricât de simplistă ne-ar părea deci teoria lui Zenon, ea pare a fi singura susținută de textele-sursă. În plus, ea rămâne determinantă, în trăsăturile sale principale, de-a lungul întregii evoluții a filozofiei stoice.[41] Dovada prezenței obiectului este dată de percepția însăși. Experiența sensibilă, din care scepticii desprindeau un simplu *indiciu* al existenței obiectului, este pentru Zenon și discipolii săi criteriul adevărului și norma cunoașterii.

Confruntat cu obiecții precum cele ridicate de Arkesilaos și Karneades, stoicismul pare să nu fi dat nici un răspuns satisfăcător, cel puțin din perspectiva exigențelor sceptice. Căci la întrebarea *de unde știm* că propoziția corespunzătoare impresiei este adevărată stoicii ne spun *ce face* ca aceasta să fie adevărată: concordanța impresiei cu obiectul. Remarcabila consecvență cu care stoicii au susținut această teorie, în pofida dificultăților evidente ale premiselor ei, poate fi explicată din diverse perspective, dintre care cea mai satisfăcătoare pare aceea care valorizează tendința eminamente realistă, deosebit de evidentă în doctrina filozofiei naturii.[42] Acestei tendințe îi corespunde în plan gnoseologic interpretarea senzualistă a procesului cunoașterii ca „imprimare“ în suflet a obiectului exterior, teorie dusă mai departe de Cleanthes și pe care, în pofida nuanțărilor sale succesive, o vom regăsi neschimbată, în esență, la Epictet.

Totuși, pe parcursul evoluției stoicismului, în special ca urmare a impulsului spre speculație dat de gândirea lui Chrysippos, asistăm la o desprindere treptată de realismul naiv, reflectată în semnificațiile tot mai abstracte pe care le primește noțiunea de φαντασία. Aceasta însă nu este decât dezvăluirea progresivă a demersului originar al gândirii stoice, aflat de la bun început dincolo de antiteza dintre materialism și spiritualism și care, dezvoltat în contact cu tradiția academică și peripatetică, se va afirma ca depășire a dualismului, ceea ce în planul filozofiei naturii va da principiul identității esențiale a tuturor

---

41. *Cf.* Epictet, *Dissertationes*, I, 5.

42. *Cf.* R. Herbertz, *Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie*, Berlin, 1913, pp. 216 *sq*.

elementelor realității, iar în planul gândirii morale va conduce la postulatul-cheie al deplinei independențe a omului superior față de orice împrejurări exterioare și față de orice adversități ale destinului.

Trecând acum la expunerea succintă a fizicii primilor stoici, trebuie precizat de la bun început că, pentru ei, fizica include mult mai mult decât se înțelege în mod curent prin acest termen (în particular, mult mai mult decât însemna în tratatul cu acest nume al lui Aristotel, unde el denumea doar știința ce studiază ființa sub raportul mișcării[43] – anume întreaga problematică a lumii exterioare (cosmologie și cosmogonie), apoi cea a relației dintre om și divinitate (teologie), precum și doctrina principiilor ultime ale existenței spațio-temporale (ontologie). Zenon putea regăsi fizica sub această formă extinsă în doctrina academică, în particular în conceptul naturii aflat la baza fizicii lui Xenokrates, care cuprindea atât ordinea inteligibilă, a incorporalului, cât și pe cea sensibilă, a lumii corporale.[44] Respingând însă această distincție în sfera realității, Zenon a fost nevoit să apeleze și la filozofia presocratică, dar, după cum vom vedea, acest recurs este sistematic guvernat de categorii, principii și distincții specifice tradiției platonico-aristotelice, căreia stoicismul vechi îi datorează, indubitabil, cele mai semnificative premise.

Direcția de interpretare care plasează sistemul edificat de Zenon și completat de discipolii săi direcți în sfera de acțiune a filozofiei peripatetice are de partea ei argumente puternice. Dependența directă a fizicii stoicismului vechi de doctrina lui Aristotel pare să reiasă din numeroasele analogii, nu numai terminologice, ci și referitoare la demersuri definitorii pentru ambele sisteme, cum ar fi postularea perechii formă – materie (εἶδος – ὕλη; la stoici, λόγος – ὕλη), calificarea componentelor ei drept element „activ“ și element „pasiv“ sau principiul aristotelic al imanenței, conținut în expresia λόγος ἔνυλος, care

43. *Cf. Metafizica*, 1061b 6–7: „Τῇ φυσικῇ μὲν γὰρ οὐχ ᾗ ὄντα, μᾶλλον δ’ ᾗ κινήσεως μετέχει, τὴν θεωρίαν τις ἀπονείμειεν ἄν…“; 28–30: „…τα συμβεβηκότα γάρ ἡ φυσικὴ καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρεῖ τὰς τῶν ὄντων [30] ᾗ κινούμενα καὶ οὐχ ᾗ ὄντα…“.

44. *Cf.* Isnardi Parente, *Gli stoici. Opere e testimonianze*, ed. cit., p. 11.

se poate spune că anticipează relația dintre principiile stoice corespunzătoare: ὁ λόγος ἐν αὐτῇ (*scil.* τῇ ὕλῃ) [„*logos*-ul imanent ei (adică materiei)“].[45] Însuși conceptul stoic al naturii poate fi pus în corelație nemijlocită cu cel aristotelic de φύσις în ce privește acțiunea sa demiurgică și teleologică. Importanța acestor similitudini pentru interpretarea fizicii lui Zenon nu trebuie nicicum negată; dar observația că o serie de deosebiri esențiale dintre concepția peripatetică și cea stoică au fost trecute cu vederea[46] a permis extinderea considerabilă a cercetării premiselor filozofice ale stoicismului, cercetare ale cărei rezultate au ajuns în cele din urmă să arate că nu există nici măcar o singură privință în care filozofia peripatetică și cea academică să nu își dispute influența asupra teoriilor stoice. Mai întâi, dualitatea principiilor lumii nu ar fi suficientă pentru a justifica ipoteza împrumutului aristotelic, dat fiind că aceeași dualitate stă și la baza viziunii neoacademice din a doua jumătate a secolului al IV-lea, viziune desprinsă din exegeza dialogului platonician *Timaios*. La aceasta se adaugă o serie de corespondențe, precum cea dintre demiurgul din *Timaios* și λόγος-ul stoic în calitatea sa de „destin și origine a lucrurilor de către care toate sunt orânduite și căreia toate i se supun“[47] sau aceea dintre unitatea și prezența în întregul univers a λόγος-ului stoic și unitatea sufletului lumii din doctrina platonico-academică, ca și rolul foarte asemănător jucat de rațiunile seminale (λόγοι σπερματικοί) și cel atribuit Ideilor în calitate de modele ale lumii (παράδειγμα) în cadrul cosmogoniei platonice – corespondențe cu nimic mai puțin semnificative decât cele stabilite cu filozofia peripatetică.

45. Diogenes Laertios, VII, 134 (SVF I 85).

46. Faptul că *eidosul* aristotelic nu este activ-dinamic precum λόγος-ul stoic, faptul că în filozofia peripatetică nu există nimic care să corespundă principiului activ al stoicilor compus din activitate cosmogonică și inteligență și, în sfârșit, faptul că natura aristotelică acționează finalist și demiurgic, dar este lipsită de conștiința acestei activități, de gândire și de voință, care revin în schimb demiurgului din *Timaios*, ca și λόγος-ului stoic. *Cf.* Krämer, *op. cit.*, pp. 114–116.

47. Epiphanios, *Adversus haereses*, I, 5, DDG p. 588 = SVF I 87: „εἱμαρμένην τε εἶναι καὶ γένεσιν ἐξ ἧς τὰ πάντα διοικεῖται καὶ πάσχει“.

Termenul care, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, revenea aproape obsesiv în caracterizarea fizicii stoice, așa cum putea fi ea reconstituită în linii generale din aserțiunile atribuite fondatorului școlii de tradiția antică, este „materialism". Urmărind însă geneza acestei caracterizări în cadrul diverselor reconstrucții exegetice, constatăm că ea a avut de depășit – atunci când nu a ocolit sau suprimat – atât de multe obstacole ridicate de complexitatea doctrinei înseși, ca și de diversitatea influențelor pe care le-a încorporat, asimilat și transformat, încât în cele din urmă termenul „materialism" nu mai poate fi susținut decât sub rezerva *sui generis*.[48] Dar, cu toate că acest materialism pare a fi unul atât de aparte încât folosirea termenului ridică dubii serioase, îndreptățirea sa este de cele mai multe ori problematizată doar în contexte particulare. Căci, cel puțin la prima vedere, teza fundamentală a fizicii stoice potrivit căreia există o unică substanță a lumii, iar aceasta este materia corporală, exprimă însăși esența materialismului. Pentru exegeții care preferă să sublinieze prima parte a acestei teze, sistemul stoic se definește în primul rând ca *monism*. Acest termen pare a pretinde mai puține precauții, motiv pentru care primește ușor diverse calificări – în primul rând, evident, pe aceea de „monism materialist", sintagmă ce pare să sintetizeze perfect informațiile oferite de surse.[49] Explicarea materialismului stoic exclusiv din perspectiva „caracterului practic al filozofiei stoice"[50] nu pare a fi suficientă. Căci, după cum vom vedea, teoria stoică asupra principiilor și a devenirii lumii nu poate fi înțeleasă, în ultimă instanță, decât ca o reinterpretare a doctrinei platonice și a celei aristotelice, dacă nu

48. *Cf.* G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 250.

49. Stobaios, *Eclogae*, I, 11 = SVF I 87; Aristokles, *apud* Eusebios, *Praeparatio evangelica*, XV = SVF I 98.

50. Vezi Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1923, vol. III, 1, p. 127 [124, 125]: „Dieses (das Materialismus) wird vielmehr eben da liegen, wo uberhaupt der Mittelpunkt ihres Systems liegt, in dem praktischen Charakter der stoischen Philosophie" („Acesta [materialismul] se va afla mai curând în ceea ce constituie însuși miezul acestui sistem, anume în caracterul practic al filozofiei stoice").

chiar ca o critică și, în cele din urmă, o depășire a dualismului platonico-aristotelic.[51]

Conform mărturiei lui Diogenes Laertios, principiile lumii sunt pentru Zenon τὸ ποιοῦν (activul) și τὸ πάσχον (pasivul), principiul pasiv fiind substanța lipsită de calități, nedeterminată, în timp ce principiul activ este λόγος-ul imanent, sau Zeul; după cum se subînțelege, dacă principiul pasiv este nedeterminat, cel activ e acela care conferă determinările și astfel, străbătând întreaga materie, le făurește pe toate cele existente.[52] Din ele iau naștere, mai întâi, cele patru elemente care configurează lumea vizibilă. Spre deosebire de cele două substanțe, nenăscute și nepieritoare, elementele pier în conflagrația universală. Textul lui Diogenes continuă însă cu o afirmație care, în versiunea manuscriselor, sună astfel: ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι[53]. Spre deosebire deci de elemente, care au formă, principiile sunt corpuri și sunt lipsite de formă. Întrucât nu dispunem de nici o altă mărturie similară, stabilirea naturii corporale sau necorporale a principiilor revine la identificarea variantei corecte a acestui pasaj. Aici, opțiunile exegeților se despart. Pornind de la argumentul că numai incorporalitatea ar fi compatibilă cu caracterul imaterial al λόγος-ului și cu natura lipsită de calități a materiei, s-a propus înlocuirea lecțiunii σώματα prin ἀσωμάτους („incorporale").[54] Această conjectură intră însă în contradicție cu mărturia lui Cicero, potrivit căreia Zenon „nu admite sub nici o formă că ceva poate fi înfăptuit de o natură lipsită de corp [...], nici că vreo cauză sau vreun rezultat ar putea să nu fie corp"[55].

51. *Cf.* Schmekel, *Forschungen zur Philosophie des Hellenismus*, Berlin, 1938, p. 254.

52. Diogenes Laertios, VII, 134 = SVF I 85.

53. „Dar principiile sunt corpuri și nu au formă, în schimb <elementele> capătă formă." Diogenes Laertios, VII, 134, 10–11 = SVF II 229.

54. Arnim urmează lecțiunea ἀσωμάτους și trimite la Suidas, s. v. ἀρχή; vezi SVF II 299.

55. *Academica posteriora*, I, 39 = SVF I 90: „...nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus". Vezi și argumentele lui Schmekel, *op. cit.*, pp. 245–246, n. 4.

Dar, în ultimă instanță, alegerea uneia din cele două lecțiuni opuse depinde de semnificația noțiunii de corp în sistemul stoic. Potrivit noțiunii comune, corpul este un solid tridimensional de natură materială. Dar conceptul stoic de corp pare să nu cuprindă nici una dintre aceste trăsături. Să ne întoarcem la mărturia lui Diogenes: „Stoicii susțin că principiile universului sunt două: cel activ și cel pasiv. Principiul pasiv este substanța necalificată, materia; iar cel activ este λόγος-ul imanent ei, Zeul. […] Principiile sunt corpuri și sunt lipsite de formă, căci de-abia elementele capătă formă."[56] Or dacă λόγος-ul însuși este corp, iar acesta din urmă ar fi de natură materială, λόγος-ul ar fi materie, ceea ce este imposibil, așadar corpul nu este conceput drept ceva material. Iar cum materia originară este lipsită de formă, dar totodată corp, rezultă că nici tridimensionalitatea nu este o caracteristică a corpului. Se pare așadar că, cel puțin în măsura în care este vorba de principii, nici una dintre trăsăturile incluse în definiția comună a conceptului de corp nu e valabilă. Originea noțiunii stoice de corporalitate trebuie căutată deci în altă parte. Or tot ceea ce continuă să cuprindă această noțiune odată îndepărtate intuițiile naive se regăsește în afirmația atribuită stoicilor de Sextus potrivit căreia „corpul este ceea ce are puterea de a acționa și de a suferi acțiuni"[57]. Aceasta este însă, după cum observăm, reproducerea literală a definiției platonice a realului: Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν [τινα] κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὁρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις (*Sofistul*, 247 d 8–e 4) („Afirm că tot ce posedă capacitatea determinată de a săvârși firesc ceva, sau de a suferi o dată măcar cât de cât înrâurirea lucrului celui mai de rând,

---

56. VII, 134: „δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. […] ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι".

57. *Pyrrhoneioi hypotyposeis*, III, 38: „Σῶμα τοίνυν λέγουσιν εἶναι τινες ὃ οἷόν τε ποιεῖν ἢ πάσχειν".

tot ce e de acest soi există cu adevărat. Căci eu pun drept definitoriu pentru realități faptul că «a fi» nu înseamnă altceva decât a fi capabil de ceva").[58] Iar dacă aici se află, pe cât se pare, sursa concepției despre corporalitate a stoicilor[59], caracterizarea principiilor drept corpuri nu ar fi decât o altă confirmare a statutului lor de substanțe, alături de caracterul neperisabil. Dar definiția lui Sextus ne spune despre corp că el posedă ambele capacități, atât pe aceea de a acționa, cât și pe aceea de a suferi acțiuni, definiție care, evident, se poate raporta numai la produsul reuniunii dintre cele două principii, întrucât nici unuia dintre ele, ca atare, nu îi revin ambele capacități. Ceea ce există deci cu adevărat este λόγος-ul reunit cu materia, sau materia însuflețită de principiul divin. Aceasta ne arată că opoziția dintre cele două principii este pur conceptuală. De fapt, în întreaga sa amploare și semnificație, principiul divin poate fi caracterizat atât drept materie originară, cât și drept forță primordială[60], așa cum o sugerează și mărturia lui Chalcidius: „Fără îndoială stoicii consideră că Zeul ar fi același lucru cu materia sau că Zeul este o calitate inseparabilă a materiei; și că el circulă prin materie, precum sămânța prin organele genitale"[61].

Principiul unității lumii postulat pe această cale și corelat cu ideea providenței conduce, ca o consecință necesară, la ideea că ansamblul ființelor formează un întreg determinat de relații de dependență reciprocă a tuturor elementelor – ceea ce înseamnă că fiecare lucru acționează asupra tuturor celorlalte și este totodată supus acțiunii lor. Dar ceea ce este adevărat pentru toate entitățile universului trebuie să fie valabil și pentru părțile fiecărei ființe. Dacă, așa cum am văzut, atât noțiunea de corporalitate, cât și manifestarea λόγος-ului ca putere demiurgică și providență sunt idei de sorginte platonică,

58. Trad. de Constantin Noica (Platon, *Opere*, VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989).

59. Vezi Andrei Cornea, *O istorie a neființei în filozofia greacă. De la Heraclit la Damascios*, Humanitas, București, 2010, pp. 280–282.

60. *Cf.* Zeller, III, 1, p. 149 [146].

61. *In Timaeus*, C. 294 = SVF I 87: „Stoici deum scilicet hoc esse quod silva sit vel etiam qualitatem inseparabilem deum silvae, eundemque per silvam meare, velut semen per membra genitalia".

teoria asupra devenirii și alcătuirii lumii, a armoniei lăuntrice a fiecărui element, ca și a întregului univers va fi configurată prin extrapolarea unui concept aristotelic.

Acțiunea λόγος-ului asupra materiei adecvate, pregătită „în vederea creației celor ce urmează a fi plăsmuite“[62], dă naștere mai întâi celor patru elemente, iar apoi, prin intermediul acestora, tuturor celor existente: „Lumea ia naștere când substanța ei din foc, trecând prin stadiul de aer, este prefăcută în apă, iar apoi partea mai densă a acesteia, condensându-se, devine pământ, în timp ce partea mai puțin consistentă este transformată în aer, care, subțiindu-se și mai mult, dă naștere focului. După aceea, prin amestecul acestor elemente, se formează plantele, animalele și toate celelalte specii vii“[63]. În ce constă însă această acțiune a λόγος-ului asupra materiei, sau cum are loc generarea elementelor? Potrivit mărturiei lui Galenos, principiile din care iau naștere elementele sunt materia nedeterminată și cele patru calități prime, ψυχρότης („recele“), θερμότης („caldul“), ξηρότης („uscatul“), ὑγρότης („umedul“).[64] De vreme ce acestea constituie un întreg în raport cu materia nedeterminată, rezultă clar că ele nu reprezintă altceva decât λόγος-ul sub cele patru forme principale de manifestare.[65] Așadar, pentru a da naștere elementelor, materia se combină sau se amestecă cu cele patru calități prime. La rândul lor, elementele se vor amesteca între ele pentru a genera lumea sensibilă. Dintre cele trei tipuri de amestec recunoscute de stoici, modelul celei dintâi, simpla alăturare a componentelor în care acestea își păstrează nealterate calitățile, este evident inadecvat pentru a reprezenta combinarea principiilor și a elementelor generării. Căci amestecul

62. *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 136 = SVF I 102.

63. *Idem*, VII, 142 = SVF I 102: „γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι᾽ ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαραιωθῇ, καὶ τοῦτ᾽ ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη“.

64. *In Hippocratis de natura hominis librum commentarius* I, vol. XV, p. 30 Kühn = SVF II 409.

65. *Cf.* Schmekel, *op. cit.*, p. 249.

acestora presupune întrepătrunderea totală a corpurilor, și nu doar a calităților lor. Ea nu este deci simpla alăturare a părților constitutive. Pe de altă parte, elementele rămân calitativ determinate: focul cald, aerul rece, apa umedă și pământul uscat. Calitățile prime nu se pierd în amestec. Așadar, nici tipul de amestec în care legătura componentelor este atât de strânsă încât acestea își pierd calitățile proprii nu poate intra în discuție. Rămâne o a treia posibilitate: aceeași strânsă legătură ce face imposibilă separarea părților, cu deosebirea că elementele componente își păstrează de această dată propriile caracteristici. Acest tip de combinație va fi „amestecul total“ (κράσις δι᾽ ὅλων).

Căutând sursele filozofice ale acestui construct teoretic, e limpede, în primul rând, că la baza lui nu se poate afla modelul matematic atomist susținut de Democrit și apoi de Platon. Căci combinarea elementelor constitutive ale unui corp, după cum va spune Aristotel, nu poate fi simpla juxtapunere a părților. Or atomii, părțile indivizibile, fie coincid, fie își sunt complet exteriori unul altuia. Iar simpla compoziție (σύνθεσις) nu înseamnă amestec (μῖξις), căci un întreg organic este mai mult decât o simplă alăturare a elementelor care îl alcătuiesc.[66] Analiza numeroaselor contradicții care decurg din modelul atomist, în particular imposibilitatea de a explica până la capăt pe baza lui devenirea realului, l-a condus pe Aristotel la ipoteza diviziunii la infinit (εἰς ἄπειρον)[67] și la constituirea pe baza acesteia a „amestecului în totalitate“ (τὸ πάντη μεμῖχται),[68] numit de stoici κράσις δι᾽ ὅλων.

Acest tip de amestec sau de combinație (μῖξις) poate avea loc însă, potrivit lui Aristotel, numai între substanțe materiale, și nu între

---

66. *De generatione et corruptione*, 328a 6; b 23. Combinația părților pretinde ceva în plus, un principiu al unificării, care pentru Aristotel va fi cauza formală, vezi *Metafizica*, 1041b 25–32.

67. *Cf. Physica*, VI, 1, *De generatione et corruptione*, I, 2, 317a 2 *sq.*, *De caelo*, III, 8, 306b 22. *Cf.* Zeller, II, 2, p. 396 [296. 297], n. 2.

68. *De sensu,* 440b 10–11: „ὅσα δὲ μὴ διαιρεῖται εἰς τὸ ἐλάχιστον, τούτων οὐκ ἐνδέχεται μίξιν γενέσθαι τὸν τρόπον τοῦτον ἀλλὰ τῷ πάντη μεμεῖχθαι…“ („Amestecul celor care nu se divid în părțile lor constitutive cele mai mici nu e de acest fel, ci este amestec în totalitate…“). *Cf.* Zeller, II, 2, p. 421 [320. 321], n. 1; Schmekel, *op. cit.,* p. 254.

formă și materie sau între principiul activ și principiul pasiv.[69] Dar stoicii, grație concepției lor diferite asupra naturii principiilor și elementelor, s-au putut orienta spre acest model, pe care l-au transformat în explicație generală a devenirii. Prin κράσις δι᾽ ὅλων, proces prin care se manifestă pe diverse trepte ale realului un unic principiu de coeziune, se vădește din nou că trăsătura dominantă a viziunii moniste configurate de stoici nu este, în ultimă instanță, materialismul, ci dinamismul creator. Atât cele două principii, concepute drept corporale, cât și elementele care compun realitatea interacționează potrivit modelului aristotelic al combinației chimice. Divizându-se la infinit, fiecare parte constitutivă a fiecărei substanțe din amestec poate îngloba și este la rândul său înglobată de părțile constitutive ale celorlalte și ca atare componentele lor se pot substitui reciproc pretutindeni, rezultând astfel o întrepătrundere continuă. Pe această cale, ia naștere o legătură cu adevărat indisolubilă, acea unitate specifică întregului organic, al cărei cel mai bun exemplu este relația dintre suflet și trup, dar care reprezintă totodată legătura originară a întregului univers.

Odată cu nașterea elementelor prin amestecul total al celor două principii, antiteza pur inteligibilă dintre ele este transpusă în relația dintre foc și aer, pe de o parte, ca exponente ale principiului activ, și celelalte două elemente, pământul și apa, pe de altă parte, care joacă rolul pasiv. Astfel, după ce λόγος-ul a infuzat materia cu principiul focului originar (anume căldura, θερμότης), „din foc ia naștere apa, trecând prin stadiul de aer, iar din ceea ce se depune se formează pământul, în vreme ce, din rest, o parte rămâne apă, iar din apa transformată în vapori ia naștere aerul, din care se aprinde focul. Iar amestecul se creează prin transformarea elementelor unul în celălalt, întregul corp al unuia trecând cu totul în corpul celuilalt“[70].

---

69. *Cf. De generatione et corruptione*, 327b 13, 328a 19.

70. Stobaios, *Eclogae*, I, 17, 3, p. 152, 19 W. (Areios Didymos, fr. 38 Diels) = SVF I 102: „...ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι᾽ ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, [καὶ] ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτεσθαι, τὴν δὲ [μῖξιν] κρᾶσιν γίγνεσθαι τῇ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ σώματος ὅλου δι᾽ ὅλου τινὸς ἑτέρου διερχομένου“.

Purtătorul prin excelență al principiului activ în această fază post-elementară este focul, probabil datorită capacității acestui element de a furniza principiul explicativ cel mai cuprinzător și totodată cel mai apropiat de experiența sensibilă a unității realului, în care separarea dintre spiritual și corporal este abolită. Doctrina heracleitică a focului, din care se inspiră stoicismul în acest punct,[71] este însă completată în mod esențial prin distincția explicită dintre focul obișnuit „neartizan" (ἄτεχνον πῦρ) și focul rațional sau „artizan" (πῦρ τεχνικόν) care procedează în mod metodic (ὁδῷ βαδίζον) la crearea și întreținerea vieții.[72] În puritatea sa inițială, focul acesta inteligent, reprezentând substanța originară a divinității, nu este prezent decât în astre, concepute ca ființe vii și raționale (SVF I 120), care comunică între ele trimițându-și raze (SVF I 122); în celelalte alcătuiri ale cosmosului, Zeul acționează diferit de la caz la caz (SVF I 158): în ființele raționale ca λόγος, în animale ca ψυχή, în plante ca φύσις, iar în lucrurile neînsuflețite ca ἕξις (i.e. forță de coeziune sau alcătuire unitară).

Din amestecul focului cu aerul ia naștere πνεῦμα, suflul cald,[73] identificat de Zenon cu sufletul care „ne însuflețește și ne pune în mișcare"[74]. Sub formă lichidă, ca sământă, suflul este principiu formativ, mijlocul prin care i se transmit embrionului trăsăturile ereditare sub forma unui amestec alcătuit din sămânța părinților, amestec care înseamnă combinația omogenă a unor fragmente extrase din facultățile sufletului.[75] Dar suflu nu este doar sufletul omenesc în funcțiile

---

71. Cu privire la aprecierea influenței lui Heraclit asupra filozofiei stoice, vezi rezervele lui Pearson, *op. cit.*, p. 21. Vezi și Zeller, III, 1, pp. 126–127 [123. 124–124.125].

72. *Cf.* Stobaios, *Eclogae*, I, 25, 3 (Areios Didymos, fr. phys. 33 Diels) = SVF I 120, Diogenes Laertios, VII, 156 = SVF I 171.

73. Πνεῦμα este același lucru cu căldura, vezi Rufus Ephesianus, *De partibus hominis*, p. 44, ed. Clinch = SVF I 127.

74. Diogenes Laertios, VII, 157 = SVF I 135: „...πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν. τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἔμπνους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι [„...sufletul este un suflu cald. Căci el ne însuflețește și ne pune în mișcare"].

75. *Cf.* SVF I 128.

sale cinetică și germinativă, ci însuși principiul care străbate toate părțile lumii, chiar și pe cele mai nedemne.[76] Πνεῦμα este astfel identificată de Zenon, ce-i drept pe o cale indirectă, cu principiul divin și cu focul. Căci sufletul este când πνεῦμα, când foc,[77] sământa este πνεῦμα, dar și foc,[78] iar Zeul, cel care străbate întregul cosmos (proprietate atribuită și suflului), este totodată „inteligența de foc a lumii“[79]. Zenon apelează, așadar, din nou la un concept expresiv și integrator cu vechi rădăcini în gândirea greacă, atât în sfera doctrinelor medicale, cât și pe terenul speculației filozofice.[80]

Tranziția de la registrul pur material la cel spiritual, inițiată de Aristotel cu privire la πνεῦμα, va fi continuată și aprofundată de

---

76. Sextus, *Pyrrhoneioi hypotyposeis*, III, 218 = SVF I 159.

77. Sufletul este foc, *cf.* SVF I 120, 125, 134.

78. Varro, *De lingua latina*, V, 59 = SVF I 126.

79. „Νοῦν κόσμου πύρινον“ (Aetios, I, 7, 23 (DDG p. 303, 11) = SVF I 157.

80. W. Jaeger, „Das πνεῦμα im Lykeion“, în *Hermes*, 48 (1913), pp. 29–74; *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin, 1938; *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, [1923] 1967, p. 359. Dacă fragmentul din Galenos care reproduce teoria susținută de Cleanthes, Chrysippos și Zenon potrivit căreia „sufletul se hrănește din sânge, și substanța lui este suflul“ (Galenos, *De Hippocratis et Platonis placitis*, II, 8 = SVF I 140) atestă o certă influență exercitată de școala medicală siciliană (*cf.* G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du* πνεῦμα *du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, 1945, pp. 12–15, F. Rüsche, *Das Seelenpneuma, seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele*, Paderborn, 1933, p. 9; *Blut, Leben und Seele*, Paderborn, 1930, p. 118 *sq.*), este totuși neîndoielnic că sursa fundamentală a teoriilor lui Zenon se află în doctrina aristotelică despre căldura vitală și πνεῦμα înnăscută ca instrumente ale sufletului. Căci, în primul rând, doar la Aristotel se putea găsi o sinteză coerentă a funcțiilor pneumei, cea cinetică (σῶμα κινεῖν), cea germinativă și cea de organ corporal al sufletului senzitiv (*De generatione animalium*, 744a 1 *sqq.*). Și practic toate elementele puse în ecuație în teoria zenoniană, atât cât o putem reconstitui pe baza modestelor informații păstrate de tradiție, se regăsesc în doctrina aristotelică. Nu doar identitatea dintre πνεῦμα și θερμόν și nu doar acțiunea germinativă a suflului conținut în sământă, ci însuși statutul său de principiu vital universal și de natură divină, analog elementului prezent în astre, este anticipat de Aristotel (*De generatione animalium*, II, 736b 29–737a 1).

succesorii lui Zenon. La Cleanthes suflul cald preia cu totul atributele substanței divine care pătrunde întregul univers și pe care Zenon o identifica cu eterul.[81] Sufletul de natură pneumatică este răspândit în întregul cosmos, iar tensiunea acestei materii subtile și fluide configurează toate componentele lumii, determinând proprietățile specifice și unitatea fiecărui lucru. Toate părțile universului iau naștere din substanța unică a cosmosului, a cărei tensiune nu slăbește niciodată. Prin mișcarea sa alternativă de expansiune și concentrare, ea generează și ordonează întregul univers, parcurgând mereu același ciclu potrivit aceleiași reguli.[82] Prin analiza conceptuală minuțioasă și precizările terminologice ale lui Chrysippos, aspectele „fiziologice“ originare ale noțiunii de πνεῦμα trec în plan secund. Pentru Chrysippos suflul este în primul rând cauza alcătuirii unitare a tuturor celor existente și temeiul comuniunii părților sau al „simpatiei universale“.[83] Reunirea nenumăratelor particule ale corpurilor este produsă la rândul său de πνεῦμα. Astfel, aceasta joacă rolul de activitate, iar corpul, pe acela de pasivitate.[84] Ca și pentru Zenon, pentru Chrysippos πνεῦμα însăși este un amestec de foc și aer: „Mai ales aceia potrivit cărora sufletul derivă dintr-un amestec de calități și din combinația anumitor elemente îl socotesc a fi armonie sau sinteză proporțională a unor corpuri. Iar printre aceștia se numără stoicii, căci ei consideră sufletul un suflu alcătuit din foc și aer.“[85] Prin

81. Tertulian, *Apologeticum*, 21 = SVF I 533.

82. *Cf.* Stobaios, *Eclogae*, I, 17, 3, p. 153, 7 W. = SVF I 497.

83. Vezi Alexandru din Aphrodisia, *De mixtione*, p. 216, 14 Bruns = SVF II 473: „ἔστι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἥδε· ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ᾽ οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ σύμπαθές ἐστιν αὑτῷ τὸ πᾶν“ [„Iată doctrina lui Chrysippos despre amestec. Substanța cosmică este unitară și este străbătută în totalitate de un anumit suflu care o ține laolaltă asigurând coeziunea, continuitatea și simpatia universală“]. Vezi și Cicero, *De divinatione*, II, 14; *De natura deorum*, II, 7. 19.

84. *Cf.* G. Verbeke, *op. cit.*, p. 70.

85. Alexandru din Aphrodisia, *De anima*, p. 26, 13 Bruns = SVF II 786: „μᾶλλον δὲ κατὰ τοὺς τὴν ψυχὴν γεννῶντας ἐκ ποιᾶς μίξεώς τε καὶ συνθέσεώς

mișcarea ei în direcții contrare (ἡ εἰς τὸ ἐναντίον ἅμα κίνησις αὐτοῦ[86]) evocând heracliteanul ὁδὸς ἄνω κάτω („calea ascendentă și descendentă“), πνεῦμα menține unitatea corpurilor în care este prezentă (καθ᾽ ἣν συνέχει τὰ ἐν οἷς ἂν ᾖ), individualizându-le și diferențiindu-le; căci ea penetrează corpurile în moduri diferite, acționând după caz ca πνεῦμα ἑκτικόν, φυσικόν sau ψυχικόν: „Principiul guvernator care acționează în plante este numit de stoici, în mod uzual, «natură», iar cel care acționează în animale, «suflet». Totuși, ei socotesc că substanța comună plantelor și animalelor este suflul implantat, diferențiat, consideră ei, <doar> calitativ. Căci suflul ce constituie sufletul este mai uscat, cel al naturii este mai umed, dar amândouă, pentru a putea dăinui, au nevoie nu numai de hrană, ci și de aer“[87]. Dar momentul culminant al panpneumatismului lui Chrysippos este înțelegerea destinului (εἱμαρμένη) drept δύναμις πνευματική (forță pneumatică): „Chrysippos considera că esența destinului este forța pneumatică ce determină orânduirea universului“[88]. Toate funcțiile λόγος-ului sunt astfel absorbite de πνεῦμα, ale cărei esență și acțiune se manifestă, precum în cosmodiceea heracliteană, pe diversele trepte ale existenței cosmice, de la piatră până la om.

Dacă în registrul fizic se înfățișează ca foc sau ca πνεῦμα, în cel biologic, sub formă de λόγος σπερματικός, iar în registrul teologic, ca divinitate ce guvernează întregul univers, λόγος-ul pare să reprezinte, începând chiar cu doctrina lui Zenon, legea unică ce străbate ansamblul cosmic, ordinea inexorabilă a lucrurilor, necesitatea sau destinul:

τινων εἴη ἂν ἡ ψυχὴ ἤτοι ἁρμονία ἢ σύνθεσις καθ᾽ ἁρμονίαν τινῶν σωμάτων. ὧν εἰσιν οἵ τε ἀπὸ τῆς Στοᾶς, πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενόν πως ἔκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος…“.

86. *Idem*, *De mixtione*, p. 224, 14 Bruns = SVF II 442.

87. Galenos, *In Hippocratis epidemiarum sextum commentarii*, V, ediția Basel, vol. V, 510 K. XVII B. 250 = SVF II 715: „τοῖς Στωϊκοῖ δ᾽ ἔθος ἐστὶ φύσιν μὲν ὀνομάζειν, ᾗ τὰ φυτὰ διοικεῖται, ψυχὴν δὲ ᾗ τὰ ζῷα, τὴν οὐσίαν ἀμφοτέρων μὲν τίθενται τὸ σύμφυτον πνεῦμα καὶ διαφέρειν ἀλλήλων οἴονται ποιότητι. ξηρότερον μὲν γὰρ πνεῦμα τὸ τῇ ψυχῇ, ὑγρότερον δὲ τὸ τῇ φύσεω εἶναι, δεῖσθαι δ᾽ ἄμφω πρὸς διαμονὴν οὐ τροφῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀέρος“.

88. Stobaios, *Eclogae*, I, 79, 1 W. = SVF II 913: „Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης, τάξει τοῦ παντὸς διοικητικήν“.

εἱμαρμένη. Destinul este, pentru Zenon, „forța ce pune în mișcare materia“[89] și, potrivit mărturiei lui Diogenes, „cauza lucrurilor sau rațiunea potrivit căreia este guvernat cosmosul“[90], εἱμαρμένη fiind doar un alt nume al principiului suprem: „«Zeu», «Intelect», «Destin» sau «Zeus», ca și oricare dintre feluritele nume ce îi sunt date, denumesc, toate, unul și același lucru“[91]. Dar dacă între ideea de λόγος și cea de destin există cu siguranță o relație esențială, echivalența celor două nu este chiar de la sine înțeleasă. Stobaios, referindu-se în aceeași frază la λόγος și destin (*Eclogae*, I, 11, 5a, p. 132, 26 W.; Areios Didymos, fr. 20 Diels = SVF I 87), ezită să îi atribuie lui Zenon ideea identificării lor, oferind indicația vagă: τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν („*logos*-ul întregului, pe care unii îl numesc destin“). Iar din mărturia sa referitoare la doctrina lui Chrysippos despre εἱμαρμένη se poate desprinde și mai limpede că între aceasta și λόγος nu există o simplă identitate. Noțiunea de εἱμαρμένη este neîndoielnic strâns unită cu cea de λόγος, dar, în sensul originar al celor doi termeni, ea este mai puțin o ipostază, cât una dintre funcțiile λόγος-ului în acțiunea sa cosmică: „Destinul este λόγος-ul cosmosului sau λόγος-ul celor guvernate în cosmos prin providență sau λόγος-ul potrivit căruia au luat ființă cele care au fost, există cele actuale și vor exista cele viitoare“[92]. Este adevărat, pe de altă parte, că și pentru Chrysippos, ca și pentru Zenon, εἱμαρμένη este doar un alt nume al substanței unice a universului, un nume printre multe altele, precum „adevăr“, „cauză“, „natură“, „necesitate“, noțiuni coordonate astfel spre o unitate sistematică, dar a căror semnificație originară corespundea unor necesități diferite ale gândirii[93]: „Obișnuia să înlocuiască <noțiunea de> *logos*

---

89. Aetios, I, 27, 5 (DDG p. 322 b 9) = SVF I 176: „δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης“.

90. Diogenes Laertios, VII, 149 = SVF I 175: „ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ᾽ ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται“.

91. Diogenes Laertios, VII, 135.9–136.1 (SVF I 102): „Ἕν τ᾽ εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία· πολλαῖς τ᾽ ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι“.

92. Stobaios, *Eclogae*, I, 5, 15. 25–28: „Εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων· ἢ λόγος, καθ᾽ ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται“.

93. *Cf.* Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, ed. cit., p. 133.

cu cea de adevăr, de cauză, de natură, de necesitate, adăugând la acestea și alte denumiri, ca desemnând una și aceeași substanță potrivit feluritelor accepțiuni“[94].

Dacă influența filozofiei presocratice și în special aceea a lui Heraclit este cu neputință de pus la îndoială, totuși εἱμαρμένη este un concept autentic stoic. Căci la nici unul dintre filozofii anteriori, nici chiar la Platon sau la Aristotel, unde ideea unor principii care guvernează universul apare pe deplin articulată filozofic, ea nu ajunge la o asemenea expansiune și importanță în cadrul sistemului. Pentru stoici, εἱμαρμένη nu mai apare ca un principiu de sine stătător alături de alte concepte explicative ale realității, ci, prin semnificația sa deosebit de plastică, devine rațiunea universală după care toate sunt alcătuite și potrivit căreia se petrec toate; „destin“ este structura ca atare, ca și activitatea lumii fizice, precum și întreaga desfășurare a procesului sufletesc de la percepție la acțiune. Fiind un principiu de ordine, expresia modului metodic de a proceda al λόγος-ului, schema sa este aceea a relației dintre cauză și efect.

Înainte de a trece la determinările stoice ale cauzalității inițiate de Zenon, trebuie spus că acestea ne vor părea foarte familiare, chiar banale. Motivul nu este altul decât acela că noțiunea modernă de cauzalitate își are originea, pe cât se pare, în teoriile stoice asimilate pe scară largă de Antichitatea târzie.[95] Zenon, relatează Stobaios, „susține că acel ceva «datorită căruia» este cauza, iar ceea ce derivă din cauză este efectul. Iar cauza este corp, în timp ce efectul este predicat. Apoi, este cu neputință să fie prezentă cauza și să lipsească efectul. Deci, potrivit acestei afirmații, cauza este lucrul datorită căruia ceva ia naștere, așa cum, de pildă, datorită gândirii ia naștere faptul de a gândi, datorită sufletului, faptul de a trăi și datorită cumpătării, faptul de a fi cumpătat. Căci este cu neputință ca, dacă există cumpătare

94. Stobaios, *Eclogae*, I, 5, 15. 28–32: „Μεταλαμβάνει δ᾿ ἀντὶ τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἰτίαν, τὴν φύσιν, τὴν ἀνάγκην, προστιθεὶς καὶ ἑτέρας ὀνομασίας, ὡς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας τασσομένας καθ᾿ ἑτέρας καὶ ἑτέρας ἐπιβολάς“.

95. *Cf.* Michael Frede, „The Original Notion of Cause“, în *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, pp. 217–220.

într-o anumită privință, să nu fii cumpătat, dacă există suflet, să nu trăiești și dacă există gândire, să nu gândești“[96]. În sens general, așadar, cauza este δι᾽ ὅ („lucrul datorită căruia“). Dar această expresie generală ce poate cuprinde toate tipurile de explicații cauzale, inclusiv pe cele de sorginte platonică și aristotelică raportate la formă, materie sau scop, este îndată restrânsă prin introducerea noțiunii de efect: οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός („ceea ce derivă din cauză este efectul“). Așadar, pentru Zenon, cauza nu este orice δι᾽ ὅ, ci numai aceea productivă, eficientă. Cauza este ceea ce acționează și este apt să producă un efect. Cum însă numai entitatea corporală poate acționa, orice cauză este corp (καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα); iar cum substanța comună este eternă, efectul nu poate fi decât un incorporal, un predicat (οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα [„efectul este predicat“]). La producerea unui efect conlucrează o serie întreagă de factori, dar cauza propriu-zisă este cea a cărei prezență atrage în mod necesar prezența efectului (ἀδύνατον δ᾽ εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δὲ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν [„este cu neputință să fie prezentă cauza și să lipsească efectul“]). Exemplele abstracte date de Stobaios sunt special alese. Caracterul nemijlocit al relației de tipul celei dintre φρόνησις („gândirea“) și τὸ φρονεῖν („a gândi“) indică însăși ideea centrală a analizei lui Zenon, potrivit căreia cauza unui eveniment actual trebuie considerată numai *cauza proximă*, aceea de care efectul depinde în mod direct.

Lanțul cauzal astfel constituit este destinul inexorabil. Totul se petrece potrivit legii sale, sau naturii comune, cum va spune Chrysippos: „Căci, de vreme ce natura comună se întinde asupra tuturor lucrurilor existente, este necesar ca tot ceea ce se petrece în univers și în oricare dintre părțile sale să se petreacă în acord cu ea și potrivit ordinii sale; întrucât nu există nimic care ar putea să se opună legii sale, nici nu

---

96. *Eclogae*, I, 13, 1c. 2–10 = SVF I 89: „αἴτιον δ᾽ ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι᾽ ὅ· οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα· ἀδύνατον δ᾽ εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν. τὸ δὲ λεγόμενον τοιαύτην ἔχει δύναμιν· αἰτιόν ἐστι δι᾽ ὃ γίνεταί τι, οἷον διὰ τὴν φρόνησιν γίνεται τὸ φρονεῖν καὶ διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν καὶ διὰ τὴν σωφροσύνην γίνεται τὸ σωφρονεῖν. ἀδύνατον γὰρ εἶναι σωφροσύνης περί τινα οὔσης μὴ σωφρονεῖν ἢ ψυχῆς μὴ ζῆν ἢ φρονήσεως μὴ φρονεῖν“.

există vreo parte a sa astfel încât să fie mişcată sau alcătuită altfel decât potrivit naturii comune“[97]. Destinul însă nu guvernează doar universul fizic – părând să anuleze orice idee a „posibilului“ –, ci se răsfrânge şi asupra naturii umane, întrucât şi ea este parte a naturii comune. Or extinderea principiului necesităţii la sfera acţiunii umane echivalează, de bună seamă, cu anularea oricărei responsabilităţi pe plan moral. Metoda adoptată de stoici în încercarea de a soluţiona aceste aporii şi asupra căreia sursele nu au păstrat nici o aluzie referitoare la Zenon poate fi însă reconstituită, în bună măsură, pornind de la fragmentele lui Chrysippos.

Potrivit mărturiei lui Cicero, stoicii distingeau două tipuri de cauze, ambele implicate în egală măsură în apariţia oricărui fenomen. Una este parte a naturii lucrului care acţionează sau suportă acţiunea şi ea reprezintă cauza „perfectă şi principală“. Cauzele principale şi perfecte sunt în întregime guvernate de necesitate, în sensul că ele reprezintă structura şi valenţele – sau, în genere, calităţile – tuturor celor existente constituite ca atare prin acţiunea λόγος-ului asupra materiei. La baza tuturor evenimentelor se află aceste calităţi, dar în mod de sine stătător ele nici nu produc evenimente, nici nu predetermină un anumit curs al lucrurilor. În mod necesar, adică potrivit naturii sale, un cilindru se va rostogoli, dar numai dacă va primi un impuls din exterior. În mod necesar, datorită naturii sale raţionale, *hegemonikon*-ul va cerne impresiile, acordându-le sau refuzându-le asentimentul, dar numai ca răspuns la stimulii externi. Realizarea efectivă a acţiunii sau producerea evenimentului pretind deci o cauză „auxiliară şi proximă“.[98]

---

97. *Cf.* Plutarh, *De stoicorum repugnantiis*, 1050 C.7–D.2 = SVF II 937: „τῆς γὰρ κοινῆς φύσεως εἰς πάντα διατεινούσης δεήσει πᾶν τὸ ὁπωσοῦν γινόμενον ἐν τῷ ὅλῳ καὶ τῶν μορίων ὁτῳοῦν κατ᾽ ἐκείνην γενέσθαι καὶ τὸν ἐκείνης λόγον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκωλύτως διὰ τὸ μήτ᾽ ἔξωθεν εἶναι τὸ ἐνστησόμενον τῇ οἰκονομίᾳ μήτε τῶν μερῶν μηδὲν ἔχειν ὅπως κινηθήσεται ἢ σχήσει ἄλλως <ἢ> κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν“.

98. Cicero, *De fato*, XVIII, 41: „Chrysippos autem cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. Causarum enim, inquit,

În schimb „posibilitatea“ ca atare și desfășurarea acțiunii într-o manieră determinată rezidă în cauza principală. Căci, tocmai prin intermediul naturii lucrurilor asupra cărora acționează cauzele proxime, acțiunea sau evenimentul se produc după un anumit tipar. Cauza principală este cea care modelează impulsul extern și își pune amprenta asupra acțiunii rezultate.[99] Dacă ansamblul cauzelor auxiliare și proxime ale apariției unei dorințe, de exemplu, nu sunt în puterea noastră, aceasta nu înseamnă că dorința însăși nu este în puterea noastră. Căci asentimentul prin care imaginea senzorială devine percepție a unui obiect demn de dorit, lăsând astfel liberă dezvoltarea instinctului natural de a-l dobândi, este un act al spiritului nostru, un act a cărui cauză suntem noi înșine și pentru care suntem întru totul responsabili.[100]

Până aici stoicismul pare a urma o tradiție deja constituită în cadrul gândirii grecești, de conciliere a determinismului natural cu

---

aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus [antecedentibus] et proximis“ („Chrysippos însă, care pe de o parte respingea necesitatea, dar pe de altă parte nu admitea că ceva s-ar putea produce în lipsa unor cauze anterioare, stabilea o distincție între tipurile de cauze pentru a evita necesitatea și a păstra destinul. Dintre cauze, spune el, unele sunt perfecte și principale, iar altele sunt auxiliare și proxime. Astfel, când spunem că totul se petrece în mod predestinat grație unor cauze anterioare, nu înțelegem prin aceasta grație cauzelor perfecte și principale, ci grație celor auxiliare și proxime“).

99. *Cf.* M. Reesor, „Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy“, în *Phoenix*, vol. 19 (1965).

100. Cicero, *De fato*, XIX, 43: „Ut igitur, inquit, qui protrusit cylindrum dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur“ („Așa cum cel care a împins cilindrul i-a dat acestuia impulsul mișcării, nu însă și însușirea de a se rostogoli, tot astfel obiectul reprezentării își va imprima și își va întipări în suflet propria imagine, dar asentimentul va fi în puterea noastră; căci, potrivit exemplului cu cilindrul, el primește un impuls din exterior, dar mișcarea sa ulterioară se va desfășura conform naturii sale particulare“).

perceperea omului drept agent responsabil. Nu numai teoriile morale, ci înseși legile și practica juridică greacă a epocii aveau în centru ideea responsabilității umane.[101] Iar dacă analiza filozofică a trebuit să se confrunte cu un anumit element determinist – reflectat în evidența că acțiunile, chiar cele „voluntare“, sunt la rândul lor determinate, în ultimă instanță, de caracter –, atât pentru Platon, cât și pentru Aristotel răspunderea formării propriului caracter îi revine omului. În esență, ideea că decizia umană ar face parte din înlănțuirea cauzală a naturii este întru totul străină spiritului grec.

Dar tocmai această dihotomie între acțiunea umană și cauzalitatea naturii se dovedea incompatibilă cu viziunea fundamental monistă a stoicismului. Un singur principiu, λόγος-ul, se manifestă prin fiecare eveniment al lumii naturale și prin fiecare alegere și faptă săvârșită de om. Întreaga rețea de interacțiuni a celor ce acționează în lume nu este altceva decât necesitatea cu care fiecare lucru exprimă, prin acțiune, configurația particulară și nivelul de intensitate atins în el de principiul constitutiv comun întregii realități. Destinul este numai una dintre formele sub care se înfățișează substanța unică a universului, sursă, fundament și lege a tuturor lucrurilor și în care sunt resorbite toate antinomiile existenței fizice și spirituale. Λόγος-ul este cauza originară și totul decurge din aceasta potrivit planului prestabilit. Astfel, libertatea, identificată cu activitatea nestânjenită, devine atribut exclusiv al substanței comune tuturor lucrurilor. Evident, despre vreo acțiune spontană și imprevizibilă a vreuneia dintre părțile sale, despre libertate în acest sens, nu se poate vorbi. Căci totul este în puterea λόγος-ului și totul se înfăptuiește în lume așa cum trebuia înfăptuit – dar aceasta înseamnă totodată, după cum vom vedea, că tot ceea ce *trebuie înfăptuit* de către om, îndatoririle sale (καθήκοντα), se află în puterea lui în măsura în care se încredințează fără rezerve rațiunii universale. În ultimă instanță, λόγος-ul este cel „răspunzător“, dar tot ceea ce participă la el participă deopotrivă la această respon-

101. *Cf.* Justus Lipsius, *Das Attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig, 1905, Douglas MacDowell, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester, 1963; *The Law in Classical Athens*, New York, 1978.

sabilitate metafizică. Însă temeiul ultim al justei rațiuni a lumii nu trebuie căutat în raporturile concrete dintre datele ei și nici în analizele fine ale conștiinței, în proporția dintre vină și pedeapsă, dintre merit și recompensă – în care omul lipsit de adevărata înțelepciune caută un sens pe măsura puterilor sale de pătrundere –, ci numai în înțelepciunea legii suverane.[102]

În ideea λόγος-ului ca destin, ca lege a cosmosului și a sufletului omenesc deopotrivă, se reflectă profunda unitate a sistemului fondat de Zenon. Este însă, pe de altă parte, limpede că spiritul stoicismului s-a exprimat în cel mai înalt grad în filozofia morală. Abia aici se dezvăluie în deplina lor semnificație acele premise ale activității creatoare „conținute în λόγος ca într-o sămânță", adică acel dinamism și acea forță ce pot izvorî numai din maximă concentrare, din unitatea care înseamnă permanentă tensiune lăuntrică și rezistență în raport cu acțiunea oricărui factor eterogen și în care se reflectă perfecta coincidență dintre „a face" și „a fi" a principiului spiritual. În sfera eticii se pot surprinde exact sensul și măsura în care depășirea dualismului platonico-aristotelic ține de registrul cel mai adânc al gândirii stoicilor, de însuși nucleul doctrinei lor care constă în căutarea fericirii autentice, a binelui suprem al vieții și aspirației omenești, ce nu se poate baza decât pe un principiu unic și integrator al ordinii umane și divine.

Ca pentru toți predecesorii săi începând cu Socrate, pentru Zenon binele cel mai de seamă este fericirea (εὐδαιμονία), scop ultim al tuturor strădaniilor omenești, bunul cel mai prețios spre care tindem.[103] Dar „bun" în adevăratul înțeles al cuvântului este numai ceea ce deține valoare absolută, și nu ceea ce este astfel caracterizat

102. *Cf.* Epictet, *Enchiridion*, 5, 1, 4–9: „ὅταν οὖν ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ᾽ ἑαυτούς, τοῦτ᾽ ἔστι τὰ ἑαυτῶν δόγματα. ἀπαιδεύτου ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν, ἐφ᾽ οἷς αὐτὸς πράσσει κακῶς· ἠργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῷ· πεπαιδευμένου τὸ μήτε ἄλλῳ μήτε ἑαυτῷ" („De aceea, la orice piedică sau nenorocire, tu nu da vina pe altul decât pe tine, adică pe părerea ta. Căci prostul la toate dă vina pe alții; cel ce începe a se lumina dă vina pe sine; iar înțeleptul, nici pe altul, nici pe sine" – în traducerea lui C. Fedeleș, Cultura Națională, București, 1925).

103. Stobaios, *Eclogae*, II, 138 H. 77, 16 W.

numai în raport cu alte lucruri sau ca mijloc în vederea lor. Dacă există un astfel de bine, el nu poate fi deci printre cele a căror valoare depinde de conjunctură sau care pot fi folosite atât bine, cât și rău. Or tot ceea ce oamenii obișnuiți apreciază mai mult pe această lume, bogăția, sănătatea, gloria și chiar viața însăși, aparțin acestei ultime categorii. Acestea nu sunt deci bune și evident nu sunt nici propriu-zis rele – sunt neutre sau, din perspectiva fericirii noastre, ἀδιάφορα (indiferente). Nu s-ar putea spune însă că ele contribuie totuși la fericire? Dacă am admite acest lucru ar însemna să recunoaștem și că lipsa lor ne poate face nefericiți. Or fericirea autentică este numai aceea de nezdruncinat. Εὐδαιμονία nu poate fi deci garantată decât dacă atingerea ei este independentă de posesia acestor așa-numite „bunuri“. Pentru a fi scoasă de sub incidența oricărui element contingent sau care „nu depinde de noi“ (οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν), fericirea trebuie așadar transformată într-o stare lăuntrică, într-o calitate a sufletului. Urmându-i pe Socrate, Platon și Aristotel, Zenon numește starea aceasta ἀρετή (excelență, virtute). Deși poate îmbrăca diverse aspecte, cum ar fi înțelepciunea, cumpătarea, dreptatea, curajul,[104] virtutea este în fond una singură, unicul bine în adevăratul sens al termenului și ca atare singura premisă a fericirii.[105] În virtute rezidă, așadar, fericirea omului, nu în plăcere. Nici chiar plăcerea ce însoțește fapta virtuoasă nu este parte a binelui absolut; ea decurge din acțiune ca simplu efect, fără a adăuga nimic binelui veritabil.[106] Cât privește afectele sau pasiunile, acestea sunt, precum în doctrina aristotelică, mișcări iraționale ale sufletului, numai că, pentru Zenon, nu există nici o cale de mijloc, nici o „medie“ în afecte, opusă exceselor vicioase, ci iraționalul în esența sa reprezintă un exces și un viciu al sufletului. Dacă în definiția aristotelică partea irațională a sufletului era aceea aptă să se supună λόγος-ului, în viziunea stoicilor vechi πάθος-ul reprezintă tocmai ceea

104. Stobaios, *Eclogae,* II, p. 57, 18 W. = SVF I 190.

105. *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 127; Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, V, 79; *Academica priora*, 134, 135; *Paradoxa stoicorum*, II; Augustin, *De trinitate*, XIII, 5, 8 = SVF I 187.

106. *Cf.* Seneca, *De vita beata*, 15, 2.

ce se opune oricărui control rațional, fiind astfel propriu-zis elementul „contra-rațional" al sufletului. Ansamblul afectelor reprezintă, în raport cu λόγος-ul, un fel de *privatio boni*; ele sunt numai obstacole în calea manifestării virtuții și rațiunii, iar în măsura în care sunt totuși părți ale sufletului omenesc nu reprezintă decât porniri exacerbate sau mișcări iraționale și împotriva naturii.[107] În lipsa de măsură, în tulburarea și neliniștea sufletului constă nefericirea. Doar cel care s-a smuls de sub tirania pasiunilor, cel care a renunțat cu înțelepciune la dorințe, cel al cărui cuget nu poate fi tulburat de temeri și griji, dar nici cuprins de exaltare, acela este cu adevărat fericit.[108] Aceluia, într-adevăr, nu îi lipsește nimic; căci toate cele spre care se îndreaptă dorințele arzătoare ale oamenilor nu au în sine vreo valoare și deci nu pot să adauge nimic fericirii, după cum nici lipsa lor nu o poate diminua. Starea lăuntrică a omului virtuos este așadar ἀπάθεια, eliberarea de πάθος, ceea ce înseamnă autonomie, control desăvârșit și perfectă serenitate a spiritului.

Determinarea preponderent negativă a scopului ultim, așa cum reiese ea din întreaga gamă de formule și argumente, reluate și dezvoltate de stoici sub cele mai diverse forme pentru a spune mereu același lucru, anume că binele moral înseamnă indiferență față de bunurile obișnuite, nu este însă, de fapt, decât forma radicală sub care se înfățișează o problemă mai veche a gândirii grecești. Contradicția dintre binele determinat din perspectiva naturii, drept ceea ce este util și favorabil vieții, și binele ca normă morală, contradicție dezvăluită și analizată în toate implicațiile ei de sofiștii secolului al V-lea, era încă departe de a-și fi epuizat potențialul. Încercarea lui Socrate de a o rezolva prin conceptul Binelui moral care ar fi totodată adevăratul bine util în viață nu făcuse decât să acutizeze, la rândul ei, tensiunea dintre cele două perspective. Din acest moment, una dintre problemele capitale ale oricărui demers etic va fi determinarea valorii obiectelor și scopurilor extramorale. Or nici filozofia cinică, cea care va reflecta de fapt prin rigorismul său concluziile practice ale premisei

107. *Cf.* SVF I 205, 206.
108. *Cf.* Cicero, *Tusculanae disputationes*, V, 14. 42; 15. 43.

socratice, nici compromisul la care va apela Aristotel, preluând bunurile exterioare în conceptul său de εὐδαιμονία și acordându-le astfel acestora o valoare condiționată în sine, dar raportată la însuși binele moral, nu vor reprezenta pentru stoici o cale de urmat. Nu printr-o semnificație mai cuprinzătoare a fericirii le va reuși stoicilor recuperarea valorilor naturale, ci prin însuși conceptul lor de φύσις, care înseamnă, așa cum am văzut, unitatea dintre realitate și lege.[109]

Sub ce înfățișare se regăsesc în doctrina lui Zenon bazele acestei construcții și în ce măsură i se pot atribui feluritele ei componente rămâne o întrebare dificilă. Prima delimitare care se impune aici este aceea dintre ideile și conceptele introduse efectiv de Zenon și cele atribuite lui ulterior de tradiția școlii, ceea ce, dat fiind caracterul principalelor surse, este în câteva puncte imposibil de decis. Iar în privința celor ce par mai curând contribuții ale discipolilor, dar care ar fi conținute, în germene, în doctrina fondatorului, suntem și mai drastic reduși la simple ipoteze. Putem afirma însă cu certitudine că fundamentele eticii stoice cuprinse în teoria cu privire la „apropriere" (οἰκείωσις) au fost așezate de Zenon.

Potrivit acestei doctrine așa cum este ea prezentată de Diogenes Laertios,[110] instinctul primordial (πρώτη ὁρμή) al oricărei făpturi, sădit în ea de natură, nu este plăcerea, cum cred adepții lui Epicur, ci înclinația spre sine, conștiința apartenenței de sine sau „apropierii".[111] Din aceasta decurge preocuparea pentru propria existență, pentru conservarea propriei ființe, instinct care se manifestă prin urmărirea celor potrivite naturii sale, a celor „proprii" (οἰκεῖα), și prin evitarea celor străine (ἀλλότρια). Dacă în regnul vegetal natura însăși acționează în acest scop, în regnul animal, dotat cu senzație (αἴσθησις), legea naturii va fi viața urmând instinctul (κατὰ τὴν ὁρμήν).

109. *Cf.* Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin, 1966, p. 3.

110. VII, 85.1–88.9.

111. Potrivit uzului curent al termenului, οἰκεῖος înseamnă „înrudit", „propriu", „adecvat naturii unui lucru". Aceste semnificații stau, evident, la baza noțiunii stoice, care va fi însă folosită preponderent în sensul reflexiv, al întoarcerii spre sine a eului cu sentimentul de οἰκεῖος. *Cf.* Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen, 1940, p. 13.

Pentru om însă, pe care natura l-a înzestrat cu un ghid superior, anume λόγος-ul, drept τεχνίτης τῆς ὁρμῆς („artizan al impulsurilor"), viața potrivită naturii (κατὰ φύσιν) va fi „viața în acord cu rațiunea" (τὸ κατὰ λόγον ζῆν). Pe aceasta Zenon o mai numește „τὸ κατ᾽ ἀρετὴν ζῆν", viața potrivit virtuții, semnificația termenului ἀρετή fiind aici, după cum specifică Diogenes ulterior, aceea generală, de „excelență" sau de împlinire a propriei naturi.[112] De aceea, conchide Diogenes, Zenon a definit scopul ultim în termenii „τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν" („viața în acord cu natura"). Cum reiese însă această concluzie din cele precedente nu este ușor de înțeles. De fapt, ar fi fost de așteptat ca λόγος-ul să îl îndrume pe om spre scopul natural, conservarea, și, ca atare, viața în acord cu rațiunea să țintească spre cele adecvate naturii sale; dar atât noțiunea de natură, cât și aceea de scop natural capătă subit un alt înțeles: natura devine normă, iar scopul, din scop determinat de natură, devine imperativ adresat exclusiv omului.[113]

Pe de altă parte, Stobaios, în dezacord cu majoritatea surselor, relatează că Zenon ar fi definit scopul ultim ca fiind „a trăi armonios" sau „consecvent" (τὸ ὁμολογουμένως ζῆν), adică „a trăi conform unui principiu unitar și fără contradicții"[114]. Aici precizarea τῇ φύσει lipsește, iar formula se limitează la ὁμολογία, care, ca armonie și unitate a caracterului, ar conține în ea însăși fericirea. Cleanthes ar fi fost, după Stobaios, cel care a adăugat definiției zenoniene a τέλος-ului expresia τῇ φύσει, al cărei sens l-ar fi precizat mai apoi Chrysippos[115]. Forma

112. *Cf.* VII, 90.1: „᾽Αρετὴ δ᾽ ἡ μέν τις κοινῶς παντὶ τελείωσις..." („Iar virtutea înseamnă, mai întâi, perfecțiunea oricărui lucru în genere...").

113. *Cf.* Pohlenz, *Zenon und Chrysipp*, în *Kleinere Schriften* I, Hildesheim, 1965, p. 28 [200].

114. *Eclogae*, II, p. 75, 11 W. = SVF I 179.

115. *Eclogae*, II, 7.6a. 1–11. *Cf.* SVF I 552 și SVF III 12. Fragmentul mai amplu, ale cărui prime rânduri sunt reproduse de Arnim în SVF I 179, continuă astfel: Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ὑπολαβόντες ἔλαττον εἶναι κατηγόρημα τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ῥηθέν. Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε τῇ φύσει καὶ οὕτως ἀπέδωκε· τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ζῆν κατ᾽ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων („Alții însă au detaliat și au completat formula astfel:

limpede și tranșantă a mărturiei lui Stobaios este primul lucru care vorbește în favoarea ei. Iar informațiile oferite de această mărturie cu privire la semnificațiile noi pe care le primește definiția τέλος-ului la Cleanthes și Chrysippos ne ajută să înțelegem și structura stranie a pasajului laertian. Întrucât ceea ce ne oferă Diogenes pare a fi chiar un extras din lucrarea lui Chrysippos Περὶ τελῶν, este foarte probabil ca Diogenes să fi reprodus chiar acel pasaj în care Chrysippos avansa, potrivit manierei sale obișnuite, noua formă a definiției τέλος-ului – „τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν“ [„a trăi în armonie cu natura“] –, ca pe o simplă interpretare a formulei lui Zenon, „τὸ ὁμολογουμένως ζῆν“ [„a trăi armonios“].[116]

Dacă aceasta era, într-adevăr, definiția zenoniană a scopului ultim, ea se încadrează în tradiția socratică, pentru care „aequabilitas in omni vita“[117] reprezintă țelul suprem, excelența umană, expresia desăvârșită a naturii omenești în esența sa. Specificul naturii umane întruchipat de rațiune și determinarea binelui autentic drept valoare spirituală rămâne o constantă a gândirii tuturor celor care se revendicau de la Socrate, printre care se numărau și primii maeștri ai lui Zenon, cinicii. Date fiind acestea, este evident că doctrina lui Epicur, potrivit căreia tendința naturală a omului ar fi căutarea plăcerii, reprezenta pentru stoici primejdia maximă, atingând însuși punctul nevralgic al rigorismului lor etic, care înfruntase toate tentațiile compromisului teoretic și refuzase orice concesie în fața „bunului simț“. Dovedirea originii naturale a virtuții trebuia să capete, în acest context, o importanță deosebită. Relația dintre virtute și natură trebuia să devină explicită – și aceasta a fost, pe cât se pare, intenția ce a stat la baza versiunii mai ample a definiției τέλος-ului, adoptată de Cleanthes și Chrysippos.[118]

«a trăi în armonie cu natura», socotind că cea expusă de Zenon indica prea puțin. Cleanthes a fost primul care, adoptând definiția lui Zenon, i-a adăugat «cu natura» și a formulat-o în cuvintele: «a trăi în armonie cu natura». Iar Chrysippos, în intenția de a o face mai exactă, o reda în termenii: «a trăi în armonie cu experiența proceselor naturale»“).

116. *Cf.* Pohlenz, *Zenon und Chrysipp*, ed. cit., p. 29 [201].

117. *Cf.* Cicero, *De officiis*, I, 25. 90.

118. *Cf.* Pohlenz, *op. cit.*, p. 35 [207].

Dar respingerea premiselor epicureice a constituit pentru stoici prilejul confruntării cu o problemă mult mai complexă, în raport cu care definiția τέλος-ului reprezintă doar ultimul pas. În chiar identitatea aristotelică, pur formală, τἀγαθόν = οὗ πάντ' ἐφίεται[119] transpare deja intuiția că definirea a ceea ce este „dezirabil în cel mai înalt grad", „demn de ales" și „de valoare" trebuie să stea într-un anumit raport cu ceea ce este de fapt dorit, ales și prețuit. Omul dorește, în ultimă instanță, fericirea; aceasta este deci, pentru om, binele suprem. Dar, pe calea determinării riguroase a ceea ce înseamnă „binele suprem pentru om", pornind de la esența și menirea omului se ajunge, în primă instanță, la o definiție a fericirii din care lipsesc tocmai bunurile spre care oamenii înclină în mod obișnuit. Căci fericirea, pe de o parte, nu constă în acestea; ele sunt simple auxiliare. Este însă limpede, pe de altă parte, că lipsa lor o poate umbri.[120] Bunurile exterioare și bunurile trupești vor fi, așadar, adăugate pentru a întregi noțiunea de fericire, recuperându-se astfel adevărul „faptelor ca atare"[121]. Unificarea aceasta, dintre fericirea în sens propriu și fericirea așa cum li se înfățișează celor mai mulți, este însă opera gândirii, este rezultatul unei reflecții asupra condițiilor ce trebuie îndeplinite pentru ca definiția conceptului de fericire să cuprindă toate aspectele formale și materiale ale binelui. Aristotel pornește de la definiția binelui și de la esența omului pentru a determina binele cel mai înalt pentru om. Cum ajunge însă conștiința umană însăși, pe parcursul dezvoltării sale, să extragă ideea morală din ceea ce se înfățișează drept favorabil și benefic ființei biologice, așadar din experiența primă a valorii – aceasta este întrebarea de la care pleacă Zenon, expunând astfel pentru prima dată ca problemă centrală a eticii raportul dintre motivațiile prime ale acțiunii și conștiința morală. Această privire în profunzimea psihicului uman, către primele impulsuri și către originile judecății de valoare, a fost, ce-i drept, foarte aproape să surpe însuși pilonul central al doctrinei și să dezmembreze astfel întreaga construcție în elemente contradictorii. Reproșurile de inconsecvență, de contradicție internă

119. *Cf. Etica nicomahică*, 1094a 2–3.
120. *Ibid.*, 1100b 8–9; *ibid.*, 1099b 2–8.
121. *Ibid.*, 1098b 9–12.

aduse moralei stoice în Antichitate și reluate de o bună parte a exegezei moderne sunt, până la un punct, îndreptățite. Dar, oricât de discutabile sau șubrede ne-ar putea părea soluțiile lui Zenon, ele rămân primele articulări ale unei etici edificate pe temelii socratice al cărei caracter sistematic nu este asigurat prin retractări succesive, atenuări și nuanțări, ci prin postularea fermă, de la bun început, a relațiilor fundamentale dintre toate componentele sale.

Potrivit uneia dintre aceste constante doctrinare, pentru stoici diferența dintre binele autentic, adică perfecțiunea morală, și bunurile naturale nu este de grad, ci de natură. Raportate la fericire, sănătatea și boala, renumele sau lipsa lui, bogăția sau sărăcia sunt echivalente „precum monedele de valoare egală“[122]; căci, indiferent de care dintre ele avem parte, fericirea nu va fi nici sporită, nici diminuată. Dar, așa cum însăși comparația aceasta o sugerează, caracterul lor nu este „indiferent“ în sensul că ele nu ar deține nici o valoare, ci doar în acela că dintr-un anumit punct de vedere, al binelui suprem, ele sunt interschimbabile. Sau, cum explică Diogenes Laertios, într-un anumit sens se vorbește despre valoarea celor ce contribuie la ὁμολογούμενος βίος („viața trăită în armonie“) și în cu totul alt sens despre valoarea celor ce contribuie numai la κατὰ φύσιν βίος („viața conformă naturii“).[123] Ca obiecte ale impulsului prim (πρώτη ὁρμή), acestea din urmă au o anumită pondere,[124] iar unele sunt demne de ales și chiar demne de o anumită prețuire, altele – dimpotrivă. Între bunurile

---

122. Sextus, *Adversus mathematicos*, XI, 60. 3–61.1; vezi SVF III 122: „οἷον ἐπὶ δυεῖν δραχμῶν ἀπαραλλάκτων τῷ τε χαρακτῆρι καὶ τῇ λαμπρότητι, ὅταν δέῃ τὸ ἕτερον αὐτῶν αἱρεῖσθαι· ὁρμὴ μὲν γὰρ γίνεται πρὸς τὸ <τὸ> ἕτερον αὐτῶν αἱρεῖσθαι, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τόδε ἢ τόδε“ („ca de pildă în cazul în care am avea de ales între două monede identice ca formă și strălucire; atracția spre oricare dintre ele există, dar nu mai mult spre una decât spre cealaltă“).

123. VII, 105. 6–9.

124. Cicero, *De finibus*, IV, 17. 47 = SVF I 189: *„ad appetitionem tamen rerum esse in iis momenta*“ („dar ele au totuși o anumită importanță pentru dorință“). *Cf.* Stobaios, *Eclogae*, II, 79, 18 W. = SVF III 140: „Διότι κἂν, φασί, λέγωμεν ἀδιάφορα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός, πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν (ἐν ᾧπέρ ἐστι τὸ εὐδαιμόνως) ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐ μὰ Δία πρὸς τὸ κατὰ φύσιν

naturale există deci o deosebire pe baza căreia unele sunt preferate (προηγμένα), altele – respinse (ἀποπροηγμένα).[125] Și, de vreme ce însăși natura rațională ne îndrumă spre dobândirea celor prielnice și evitarea celor dăunătoare, cel care trăiește în acord cu ea, sau potrivit virtuții, va acorda preferință celor naturale și le va ocoli pe cele contrare naturii.

Așadar, între viața virtuoasă și bunurile naturale pare să existe o relație mai strânsă decât ne-am fi așteptat în urma determinării atât de riguroase a binelui suprem. Căci lucrurile excluse din sfera „bunurilor“ și desemnate inițial ca „indiferente“ par să se întoarcă prin această distincție la vechiul lor statut, doar sub o altă denumire. Ele nu sunt, ce-i drept, αἱρετά (*expetenda*), precum lucrurile cu adevărat bune, sau φευκτά (*reicienda*), precum cele cu adevărat rele, ci numai ληπτά (*sumenda*) și ἄληπτα (*fugienda*).[126] Dar nu este oare chiar

---

ἔχειν οὐδὲ πρὸς ὁρμὴν καὶ ἀφορμήν“ („De aceea, explică ei, când declarăm indiferente bunurile trupești și pe cele exterioare, vrem să spunem că ele sunt indiferente pentru viața morală [în care constă fericirea], și nu, pe Zeus, pentru starea conformă naturii, nici în raport cu înclinația sau aversiunea <pe care o trezesc>“).

125. Cicero, *Academica posteriora*, I, 10. 36 = SVF I 191.

126. *Cf.* Cicero, *Academica posteriora*, I, 10. 37 = SVF I 193; Stobaios, *Eclogae,* II, 82, 20 W = SVF III 142: „Πάντα δὲ <τὰ> κατὰ φύσιν ληπτὰ εἶναι καὶ πάντα τὰ <παρὰ> φύσιν ἄληπτα. Τῶν δὲ κατὰ φύσιν τὰ μὲν καθ᾽ αὑτὰ ληπτὰ εἶναι, τὰ δὲ δι᾽ ἕτερα. Καθ᾽ αὑτὰ μέν, ὅσα ἐστὶν ὁρμῆς κινητικὰ προτρεπτικῶς ἐφ᾽ ἑαυτὰ ἢ ἐπὶ τὸ ἀντέχεσθαι αὐτῶν, οἷον ὑγίειαν, εὐαισθησίαν, ἀπονίαν καὶ κάλλος σώματος. Ποιητικὰ <δὲ>, ὅσα ἐστὶν ὁρμῆς κινητικὰ ἀνετικῶς ἐφ᾽ ἕτερα καὶ μὴ προτρεπτικῶς <ἐφ᾽ ἑαυτά>, οἷον πλοῦτον, δόξαν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια. Παραπλησίως δὲ καὶ τῶν παρὰ φύσιν τὰ μὲν εἶναι καθ᾽ αὑτὰ ἄληπτα, τὰ δὲ τῷ ποιητικὰ εἶναι τῶν καθ᾽ αὑτὰ ἀλήπτων“ („Toate cele conforme naturii sunt de acceptat, iar toate cele contrare ei sunt de evitat. Dar dintre cele naturale unele sunt acceptabile prin ele însele, altele – raportat la altceva. Primele sunt de două tipuri. Unele pun în mișcare impulsul, atrăgându-l spre ele însele sau spre ceva aflat în strânsă legătură cu ele ca spre o împlinire: de acest gen sunt sănătatea, vigoarea simțurilor, lipsa suferinței și frumusețea fizică. În schimb cele «productive» sunt bunurile care pun în mișcare impulsul stimulându-l, și nu aducându-l la împlinire, precum bogăția, gloria și altele similare. La fel, dintre cele contrare naturii unele sunt respinse prin ele însele, iar altele, întrucât produc efecte inacceptabile ca atare“).

această terminologie stabilită de succesorii lui Zenon expresia unei concesii făcute simțului comun și dovada cea mai limpede a nereușitei, mascată prin discriminări pur verbale, de a da o versiune nouă problemei fericirii, diferită de cea academică și de cea peripatetică?[127] Soluția stoică va fi însă una deopotrivă subtilă și tranșantă. Nu prin *dobândirea* bunurilor naturale atinge omul fericirea, căci fericirea, din nou, se află numai în virtute – aceasta însă se manifestă pe plan practic printr-o anumită orientare a *alegerii*, prin alegerea (ἐκλογή) bunurilor naturale considerate de preferat în raport cu cele contrare naturii și prin respingerea (ἀπεκλογή) acestora din urmă.[128] Tocmai antiteza lor stă la baza deciziei morale. Sfera de acțiune a virtuții – pe care Aristotel o găsea în situațiile care provoacă plăcere sau durere – stoicii o găsesc în obiectele înclinațiilor și aversiunilor noastre naturale. Ceea ce pretinde rațiunea este doar săvârșirea celor ce stau în puterea noastră pentru a atinge bunurile naturale și pentru a le evita pe cele contrare naturii, dar succesul propriu-zis al acțiunii este indiferent din punct de vedere moral.[129] Mai precis, *dobândirea* și *posesia* bunurilor naturale, care în doctrina aristotelică reprezentau condiția exercitării virtuții, sunt pentru stoici indiferente:[130] pentru ei contează exclusiv acțiunea λόγος-ului, ca alegere sau respingere.

Sub această formă însă, doctrina se confruntă cu o obiecție mult mai serioasă, ridicată de academici,[131] și ale cărei concluzii vor fi perfect sintetizate de Max Pohlenz: „Dacă acțiunea noastră trebuie să țintească spre lucruri care nu au nimic a face cu binele suprem, atunci fie se

---

127. Plutarh, *De communibus notitiis*, 23, 1 p. 1069f. = SVF I 183, Cicero, *De finibus*, IV, 17. 47, 48 = SVF I 189.

128. Este însă greu de spus în ce măsură această teorie dezvoltată de Diogenes și Antipatros le poate fi atribuită stoicilor vechi. *Cf.* Max Pohlenz, „Rez. Ernst Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*“, în *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1956, vol. I, p. 96 [326–327]. Vezi însă și p. 261, n. 1, și p. 264, n. 11.

129. *Cf.* Cicero, *De finibus*, V, 7. 20.

130. Indiferentă este *posesia* bunurilor (εἰ γὰρ ἀδιάφορος ἡ κτῆσις τῶν ἐκλεγομένων…; vezi Alexandru din Aphrodisia, *De anima libri mantissa*, p. 164, 7 Bruns (SVF III 193).

131. Plutarh, *De communibus notitiis*, 26, 1071c *sqq*.

stabilește o dualitate a scopurilor, dintre care unul este valabil în cadrul doctrinei bunurilor, iar celălalt, în cadrul celei a îndatoririlor, fie se ridică la rangul de reper pentru acțiunea noastră practică ceva diferit de scopul vieții."[132] Căci orice acțiune presupune un mobil, iar acesta, spre deosebire de instinctul animal care poartă întotdeauna spre un scop predeterminat de natură, pornește – în cazul omului – de la o judecată de valoare ca fundament al oricărei alegeri. În sfera înclinației ca atare, motivația se va regăsi, și pentru om, în instinct; problema este însă de a identifica motivația acțiunii morale în condițiile caracterului indiferent al tuturor scopurilor înclinației. Așadar, dacă omul cu criterii riguroase stabilește caracterul indiferent din punct de vedere moral al oricărui scop particular, care va fi pentru el mobilul acțiunii morale? Ce îl va împinge pe acesta să își îndeplinească așa-numitele „îndatoriri" (καθήκοντα), de pildă să facă tot ce depinde de el ca să fie sănătos? Dar răspunsul la această obiecție este deja cuprins în însăși temelia eticii stoice, în doctrina despre οἰκείωσις. Structura intențională a oricărei acțiuni morale presupune, într-adevăr, o dualitate – căci există pe de o parte valoarea scopului care trebuie atins prin acțiune, iar pe de altă parte valoarea propriu-zis morală, care se realizează prin acțiune și care poate fi, ea însăși, privită drept scop al ei. În ce constă însă acesta? În dezvăluirea λόγος-ului prin πρᾶξις, în afirmarea progresivă a principiului rațional ca τεχνίτης al impulsurilor; ceea ce se realizează prin acțiunea morală este însuși specificul ființei umane, așa cum este ea constituită de la natură. Așadar, însuși mobilul acțiunii morale este sădit de natură prin instinctul ce împinge fiecare ființă spre consolidarea și dezvoltarea a ceea ce îi este propriu. În λόγος sunt reunite, pentru om, natura și legea morală. De aceea, în mod consecvent și fără nici o contradicție, stoicii „se întorc la natură pentru a-i cere ei principiul acțiunii, adică al îndatoririi"[133].

Etica stoică își are deci fundamentul în natură, în natura înțeleasă ca providență și rațiune. Este deci firesc să regăsim în sfera morală

---

132. *Die Stoa* I, Göttingen, 1948, p. 178; *cf.* H. Reiner, „Der Streit um die stoische Ethik", *Zeitschrift Phil. Forschung*, 1976.

133. Cicero, *De finibus*, IV, 17. 48 = SVF I 189.

aceeași dualitate a principiilor originare ale universului. Căci, dacă λόγος-ul este, evident, și aici „principiul activ", categoria bunurilor κατὰ φύσιν, cu valoarea ei relativă și „neutralitatea" ei în raport cu obținerea fericirii, pare a fi un analog al principiului material. Identificarea expresă a „îndatoririlor" (καθήκοντα) cu „materia virtuții" (ὕλη τῆς ἀρετῆς) îi aparține lui Chrysippos[134], dar ea este conținută în germene în teoria despre οἰκείωσις a lui Zenon. Elementul nedeterminat, cel care constituie premisa oricărei creații pe plan cosmogonic, revine sub această formă a bunurilor naturale pentru a-i oferi omului posibilitatea de a-și contura propriul orizont teleologic. Și, la fel cum materia este substanță doar în măsura în care este însuflețită de λόγος, tot așa înclinațiile noastre naturale capătă valoare doar în măsura în care alegerea efectuată în sfera lor este expresia sufletului ca fărâmă (ἀπόσπασμα) a rațiunii universale.

Rațiunea are, așadar, funcția de a da formă materiei pulsionale. În raport cu impulsurile λόγος-ul se înfățișează ca un artizan (τεχνίτης). Dar el este deja activ în chiar etapa formării pulsiunilor. Acestea sunt stârnite de impresii. Căci, dintre variatele φαντασίαι prin care omul intră în contact cu lumea exterioară, unele prezintă conștiinței nu doar obiectul ca atare, ci îl captează deja integrat în reprezentarea unui bine sau a unui rău, declanșând astfel în suflet o mișcare în direcția obiectului. În acest moment intră în acțiune discernământul rațiunii, evaluarea de către λόγος, care va avea drept consecință dezvoltarea sau, dimpotrivă, frânarea impulsului. Dacă λόγος-ul este puternic, el va face distincția corectă între impresii și va acorda asentimentul numai impresiei comprehensive, lăsând astfel cale liberă instinctului să se îndrepte spre cele conforme naturii. Dacă însă λόγος-ul va fi slab, evaluarea sa superficială și eronată se va reflecta în acceptarea celor contrare naturii drept obiecte demne de ales. Întreaga forță îi va reveni atunci impulsului, iar mișcarea antrenată de asentimentul slab va fi una furtunoasă „precum zborul înaripatelor" (Stobaios,

---

134. Plutarh, *De communibus notitiis*, 23, p. 1069e = SVF III 491; 26, p. 1071a = SVF III 195; Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 71, 21; Epictet, *Dissertationes*, I, 29. 2–4.

Eclogae, II, 7, 1, p. 39, 5 W. = SVF I 206), dar forța aceasta este doar aparentă, fiindcă în realitate ea se bazează numai pe lipsa de rezistență a sufletului în fața impresiilor. Acesta se comportă de fapt pasiv în raport cu impresiile exterioare și ca atare impulsul care a trecut granițele trasate de λόγος este în realitate un πάθος. Afectul sau pasiunea nu este altceva decât „impuls exacerbat“ sau „mișcare irațională a sufletului, contrară naturii“.[135]

Ca și Aristotel, stoicii resping tripartiția platonică a sufletului. Toate facultățile sufletului, sau „calitățile substanței sufletești“, cum le numește Zenon, anume φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμή și λόγος, sunt concentrate în ἡγεμονικόν. Este însă acesta exclusiv rațional? În acest punct Zenon pare să fi fost de altă părere decât Chrysippos. Potrivit lui Plutarh, doctrina comună vechilor stoici (Ariston, Zenon, Chrysippos) ar fi fost aceea că partea numită παθητικόν sau ἄλογον „nu se deosebește prin nici o trăsătură și nici în privința naturii sufletului de cea rațională (τοῦ λογικοῦ), ci aceeași parte a sufletului pe care o numesc gândire (διάνοια) și ἡγεμονικόν, preschimbându-se cu totul și transformându-se în funcție de diversele afectări pe care le suferă și de modificările de stare și dispoziție, devine viciu sau virtute, fără a avea nimic irațional în ea însăși“[136]. Atribuirea acestei teorii lui Chrysippos este, fără îndoială, corectă, după cum o demonstrează mai cu seamă relatarea lui Galenos cu privire la criticile aduse ei de către Poseidonios și care ținteau în ultimă instanță spre infirmarea definiției chrysippeice a pasiunii drept judecată (κρίσις) greșită.[137] Dar, în timp ce Chrysippos „căuta să arate că pasiunile sunt judecăți ale părții raționale“, Zenon, relatează Galenos, „considera că pasiunile nu sunt judecățile însele, ci contracțiile și dilatările, ridicările și căderile

---

135. Stobaios, *Eclogae*, II, 7, 2, p. 44, 4 W. (SVF I 205).

136. Plutarh, *De virtute morali*, 2, p. 441a = SVF I 202: „καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, δι᾿ ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς καθ᾿ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ“.

137. *Cf. De Hippocratis et Platonis placitis*, V, 1, 5.

sufletului care însoțesc judecățile“[138]. Zenon nu socotea așadar pasiunea o judecată greșită, ci, spre deosebire de Chrysippos, vedea în impuls o funcție de sine stătătoare și diferită de rațiune a ἡγεμονικόν-ului. Pe de altă parte, mărturiile potrivit cărora Zenon definea suferința drept reprezentarea recentă a prezenței unui rău sunt demne de toată încrederea, dacă ținem seama de faptul că și Platon, care recunoștea caracterul de sine stătător al părții iraționale, definea teama (φόβος) și cutezanța (θάρρος) ca δόξαι μελλόντων („reprezentări cu privire la cele viitoare“, *Legile*, 644 c. 9–d. 3). Dar dacă pasiunea este un fenomen psihic care însoțește judecățile greșite, prin aceasta ea nu este, pentru Zenon, mai puțin voluntară. Căci opinia eronată provine din lipsa de moderație și de măsură, din asentimentul fals și nevolnic al λόγος-ului. Λόγος-ul rămâne așadar, pentru Zenon, instanța dominantă în întregul cuprins al activității sufletești, deopotrivă în sfera cunoașterii și în cea a acțiunii, garantând pe ambele planuri independența omului față de factorii și condițiile exterioare.[139]

Dar această libertate lăuntrică nu cunoaște grade; ea nu poate fi decât sau absentă, sau desăvârșită. De aceea omenirea se împarte pentru Zenon, ca și pentru cinici, în două mari categorii: oamenii „vrednici“, virtuoșii sau înțelepții (οἱ σπουδαῖοι), și neghiobii, sau netrebnicii (οἱ φαῦλοι). Înțeleptul practică de-a lungul întregii vieți virtuțile și în toate întreprinderile se bucură numai de succes. Lui îi revin, mai întâi, calitățile preluate în registru metaforic din sfera trăsăturilor fizice: este robust, înalt și puternic – „robust deoarece este bine dezvoltat în toate sensurile, înalt deoarece participă la înălțimea hărăzită omului nobil și înțelept și puternic întrucât și-a păstrat forța care i-a fost hărăzită, fiind de neîntrecut și de neînvins“[140]. Apoi, el nu este

---

138. *De Hippocratis et Platonis placitis*, V, 1, 4–5 = SVF I 209: „Ζήνων οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ χύσεις ἐπάρσεις τε καὶ [τὰς] πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη“.

139. *Cf.* Pohlenz, *Zenon und Chrysipp*, ed. cit., p. 27 [199].

140. Stobaios, *Eclogae*, II, 7, 111 g, p. 99, 3 W. = SVF I 216: „ἁδρὸν δέ, ὅτι ἐστὶν ηὐξημένος πάντοθεν· ὑψηλὸν δ᾽, ὅτι μετείληφε τοῦ ἐπιβάλλοντος ὕψους ἀνδρὶ γενναίῳ καὶ σοφῷ· καὶ ἰσχυρὸν δ᾽, ὅτι τὴν ἐπιβάλλουσαν ἰσχὺν περιπεποίηται, ἀήττητος ὢν καὶ ἀκαταγώνιστος“.

constrâns, stânjenit sau subjugat de alții și nici nu face vreun rău cuiva, „nici nu se înșală, nici nu ignoră, nici nu uită de sine și, în general, nu judecă fals“[141]. Este priceput în toate, chiar și în cele mai mărunte îndeletniciri ale vieții practice.[142] Înzestrat cu toate aceste calități, doar el este, desigur, „bun pentru a domni, pentru a comanda oștile, pentru a se îndeletnici cu treburile publice, pentru a conduce familia și a dobândi avere“[143]. „Doar înțelepții sunt bogați, chiar dacă sunt foarte săraci“[144] și „doar înțelepții sunt frumoși, chiar dacă sunt pociți“.[145] Într-un cuvânt, toate darurile sorții și toate bunurile apreciate de cei mulți pot fi regăsite, în sensul lor autentic și deplin, doar ca trăsături ale omului superior. Convingerea nestrămutată, eliberarea de nevoile exterioare, acțiunea în conformitate cu rațiunea, acestea dau valoare omului. Spre deosebire de alte școli filozofice, pentru stoici nu există de fapt o însușire primordială a înțeleptului, astfel că toate virtuțile ce-i sunt atribuite decurg unele din altele, reprezentând în esență una și aceeași calitate: libertatea interioară.[146]

Deși este limpede că această noțiune a înțeleptului nu este specific stoică, în ea este cuprinsă și exprimată sub forma cea mai plastică întreaga tensiune a reformei morale vizate de stoici. Din indiferența față de bunurile exterioare și din idealul autarhiei preluat de la precursorii lor cinici, stoicii au asimilat întregul patos, pe care au reușit să-l separe de tentațiile unui naturalism radical cu ajutorul unei pătrunzătoare psihologii a instinctelor.

Din unitatea și autonomia sufletului individual, exprimate exemplar prin noțiunea de „asentiment“, ei au dedus prima afirmare categorică

---

141. *Ibidem*: „οὔτε διαψεύδεται οὔτε ἀγνοεῖ οὔτε λανθάνει ἑαυτὸν, οὔτε καθόλου ψεῦδος ὑπολαμβάνει“.

142. *Cf.* Athenaios, IV, 158 B = SVF I 217.

143. Stobaios, *Eclogae*, II, 7, 11 g, p. 99, 3 W. = SVF I 216: „βασιλικός τε καὶ στρατηγικὸς καὶ πολιτικὸς καὶ οἰκονομικὸς καὶ χρηματιστικός. τοὺς δὲ φαύλους ἅπαντα τούτοις ἐναντία ἔχειν“.

144. Cicero, *Pro Murena*, cap. 61 (SVF I 220): „solos sapientes esse, si mendicissimi, divites“.

145. *Ibidem* (SVF I 221): „solos sapientes esse, si distortissimi, formosos“.

146. Bréhier, *Chrysippe*, ed. cit., p. 222.

a ideii de responsabilitate ce nu se mărginește la contexte particulare și acte izolate ale voinței, ci conturează și dă sens întregii existențe.

Impunătorul edificiu al eticii stoice a reprezentat astfel produsul cel mai matur prin care viața morală a Antichității a reușit să se sublimeze și să-și depășească propriile limite temporale, lăsând drept moștenire durabilă epocilor următoare, în particular prin intermediul filozofiei creștine, pe care a influențat-o într-o măsură considerabilă, valoarea intrinsecă a personalității morale, subordonarea individului față de legea divină universală, încadrarea sa într-o comunitate ideală a spiritelor depășind cu mult limitele existenței terestre, precum și prima glorificare a principiului datoriei morale, în care rigorismul kantian avea să-și găsească două milenii mai târziu una dintre cele mai profunde surse de inspirație.

Filotheia Bogoiu

STOICORUM VETERUM FRAGMENTA

COLLEGIT IOANNES AB ARNIM

VOLUMEN I

ZENO ET ZENONIS DISCIPULI

HANS VON ARNIM

FRAGMENTELE STOICILOR VECHI

VOLUMUL I
ZENON ȘI DISCIPOLII LUI ZENON



H. v. Arnim

PREFAȚĂ

Cel care, în anul 1886, m-a îndemnat să culeg fragmentele stoicului Chrysippos a fost ilustrul Usener; și tot el mi-a indicat calea și metoda cu care trebuie abordată o întreprindere atât de dificilă. S-a întâmplat apoi ca Societatea Filozofică din Göttingen să ofere un premiu pentru culegerea fragmentelor etice, politice și teologice ale întemeietorilor școlii stoice, Zenon, Cleanthes, Chrysippos, și ale discipolilor lor. Întrucât culegerea fragmentelor lui Zenon și Cleanthes fusese deja realizată de Wellmann și Wachsmuth sub o formă căreia nu i se putea adăuga nimic semnificativ, mi-am orientat toate eforturile spre Chrysippos, care fusese neglijat până atunci, încercând să strâng laolaltă toate fragmentele operei sale, și nu doar pe cele etice, politice și teologice. După ce, într-un sfârșit, respectivul florilegiu a fost alcătuit și distins cu premiul Societății Filozofice din Göttingen, am început să îmi lărgesc lucrarea așa încât ea să-i cuprindă nu doar pe Zenon și Cleanthes, ci și pe stoicii mai puțin însemnați anteriori lui Panaitios. Iar în această privință am depus multe eforturi pentru a nu lăsa nimic deoparte, dar nu i-am putut relua pe toți autorii pe care îi parcursesem pentru ediția fragmentelor lui Chrysippos. Și astfel fragmentele lui Chrysippos și ale discipolilor săi conținute în volumele II și III ale acestei lucrări au fost culese de mine după o atentă lectură a autorilor; pe când culegerea fragmentelor lui Zenon și Cleanthes, cuprinsă în volumul I, a fost preluată din cea editată de Wellmann, Wachsmuth și Pearson (*The Fragments of Zeno and Cleanthes*, London, 1891), pentru a o încadra în planul general al lucrării și, pe cât mi-a stat în putere, pentru a o completa și a o corecta. Socot că este un prilej potrivit pentru a le aduce acestor savanți cuvenitele mulțumiri.

Așadar, în lucrarea de față am schițat un tablou pe cât am putut de precis și complet al filozofiei lui Chrysippos, iar lui Zenon și Cleanthes le-am atribuit numai cele cuprinse în sursele care îi citează nominal. Căci lucrurile stau astfel: forma sub care se înfățișa doctrina stoică în vremea Imperiului Roman o putem ilustra prin numeroase mărturii, iar ea depinde în întregime de autoritatea lui Chrysippos. Cât privește însă conținutul doctrinei lui Zenon și Cleanthes, acesta poate fi reconstituit doar dacă sursele care-i menționează nominal sunt atent comparate atât cu filozofia lui Chrysippos, cât și cu cea a lui Poseidonios, cu teoriile socratice și cu cele avansate de predecesorii academici ai lui Zenon. Or nu am voit – și nici nu îmi stătea în putere – să întreprind o asemenea muncă titanică; tot ceea ce mi-am propus a fost să așez fundamentele pe care să se sprijine cercetările ulterioare în această direcție. Căci am alcătuit această culegere de fragmente doar pentru a înlesni accesul la substanța propriu-zisă a tradiției. În schimb, cele ce nu pot fi extrase din acest material decât prin analize de finețe și mai ales cele care nu se sprijină în final decât pe ipoteze oricât de verosimile am socotit că nu-și au locul într-o culegere de acest fel. Așa stând lucrurile, filozofia lui Zenon și Cleanthes nu poate fi înțeleasă pornind doar de la lectura fragmentelor; acest lucru este posibil în ce-l privește pe Chrysippos. Cuprinsul primului volum va fi deci clarificat prin celelalte două care-i urmează.

Despre metoda urmată în aceste două volume voi avea mai multe de spus, în schimb despre cea aplicată în ansamblul lucrării mai am de adăugat doar câteva detalii. Ordinea fragmentelor am stabilit-o pretutindeni, chiar și la filozofii minori, pornind de la structura doctrinei, care nu poate fi înțeleasă decât pe baza ultimelor două volume. Pentru Zenon, Cleanthes și Chrysippos am alcătuit câte un index prin care diversele fragmente sunt raportate la cărțile ale căror titluri le sunt atașate.

Am urmat acest procedeu deoarece am vrut să descriu cu cât mai mare acuratețe sursele doctrinei filozofilor. Mărturiile referitoare la viața, obiceiurile și stilul filozofilor le-am pus pretutindeni înaintea preceptelor și fragmentelor. Maximele (ἀποφθέγματα, χρείας), acolo unde ele există în număr mare, le-am așezat după fragmente. Adnotările critice le-am alcătuit astfel încât să pun în evidență lecțiunile

bazate pe conjecturi ale eruditilor sau pe cele noi, propuse de mine. În afară de acestea am însemnat acele variante de lecțiuni din edițiile critice care păreau să modifice sensul teoriilor tratate în fragmente. Pentru stabilirea textelor lui Diogenes Laertios m-am folosit de exemplarele pe care Hermann Diels și Edgar Martini au avut bunăvoința să mi le pună la dispoziție. Acolo unde aparatul critic lipsea, l-am elaborat eu însumi pe cât am putut, pentru a elimina locurile corupte din text.

Fragmentele lui Herillos, Dionysios Metathemenos, Persaios și Sphairos, incluse în primul volum, sunt foarte puține la număr și nici nu ne putem aștepta că vor fi descoperite mai multe în viitor. Căci prestigiul acestora a fost de scurtă durată. Iar cei care se folosesc de scrierile unor astfel de autori obișnuiesc să le citeze numele pentru a da impresia că stăpânesc doctrina. Mai numeroase sunt fragmentele rămase de la Ariston din Chios, deși Panaitios și Sosikrates au spus că în afară de epistole nu au existat nici un fel de cărți scrise de el. Dar în nici unul dintre fragmentele strânse de mine nu poate fi vorba de Ariston din Keios, peripateticul. Ele se referă în parte la doctrina lui Ariston din Chios, care, chiar dacă nu va fi existat nici o carte scrisă de el, putea fi cunoscută stoicilor, și cu atât mai mult adversarilor acestora, din lucrările lui Chrysippos în care era combătut, iar în parte sunt vorbe de duh ce trebuie atribuite aceluiași Ariston din Chios, și nu lui Ariston din Keios. Căci atât mărturia lui Stobaios însuși, cât și biografia lui Laertios în care sofismele sunt comparate cu pânzele de păianjen ne spun despre culegerea de ὁμοιώματα de care s-a folosit Stobaios sau autorul florilegiului mai vechi că ar face referire la Ariston din Chios. Se pare însă că numeroase teze ale lui Ariston au fost consemnate în scrierile discipolilor săi, din care Seneca a putut extrage acea amplă narațiune din epistola 94 (n. 359). Iar din aceste teze și comentarii au putut fi culese de către alții și acele comparații (ὁμοιώματα).

În volumele II și III am strâns fragmentele și mărturiile doctrinare împreună cu mărturiile referitoare la doctrina stoicilor în general, în așa fel încât să prezint cât mai complet acea formă sub care se înfățișa doctrina în perioada imperială. Iar prin tipul de caractere am diferențiat trei feluri de pasaje, după cum urmează: prin caractere drepte

și mari am redat fragmentele lui Chrysippos însuși, adică pasajele în care se păstrează chiar cuvintele sale; prin caractere oblice de aceeași dimensiune, pe cele care provin din teoriile susținute de Chrysippos, cu menționarea numelui filozofului, sau care pot fi puse în legătură cu ele; în sfârșit, cu caractere mărunte, pe cele care pot părea utile în vreun fel pentru cunoașterea doctrinei sale. Și îi avertizez pe cititori să nu considere că toate cele pe care le-am strâns sub acest al treilea tip de caractere le consider a fi fragmente veritabile și proprii ale lui Chrysippos; ci eu socot că toate acestea au o anumită legătură cu doctrina lui. Căci nimeni nu ar putea susține că acolo unde sursele nu spun nimic despre Chrysippos însuși noi nu am fi totuși interesați și de cele susținute de alți filozofi care au plecat de la doctrina lui, servindu-se de aceasta drept fundament. Am vrut așadar să le ofer un material util celor care, plecând de la fragmentele însele și de la mărturiile despre doctrina lui Chrysippos, ar vrea să îi cerceteze filozofia folosind și unele mărturii mai obscure. Iar dintre mărturiile referitoare la acele teorii despre care aveam suficiente relatări deja culese, pe măsură ce găseam mai multe, le-am omis cu bună știință pe cele care nu conțineau nimic nou și nici nu păreau memorabile prin ceva. În schimb, pe cele folositoare pentru o cunoaștere mai aprofundată a filozofiei lui Chrysippos am vrut, ce-i drept, să le culeg pe toate; iar dacă am omis vreuna am făcut-o fără voie. Nu a fost însă posibil ca toate mărturiile cu privire la același aforism să fie redate într-un singur capitol, deoarece pasajele surselor se referă frecvent la lucruri extrem de diverse, la a căror separare și distribuire în diverse capitole se opunea necesitatea de a păstra conexiunea ideilor din sursa însăși. Și astfel, care sunt mărturiile despre un anumit aforism conținute într-o operă dată nu se va putea înțelege decât din indicii anexați.

În afară de fragmentele păstrate la alți autori, cărțile lui Chrysippos însuși, deși mutilate, au ajuns până la noi prin papiri. 1. În *Herculanensium voluminum, collectio altera* V 22–25 există câteva fragmente foarte sărăcăcioase din cartea a doua a tratatului *De providentia* [*Despre providență*]. E vorba de ultimele șapte coloane ale acestei lucrări, cu consemnarea Χρυσίππου περὶ προνοίας Β [Chrysippos, *Despre providență*, II], editate de Gercke, după manuscrisul de la Napoli, în

Jahrbücher für classische Philologie (ed. Alfred Fleckeisen), Suppl. XIV, p. 170. Și cum pe acestea le-am omis în capitolul respectiv (*Despre providență*) din volumul II (p. 322 *sq*.), vreau să menționez aici observațiile care s-ar putea dovedi utile. În coloana I se recunosc aproximativ următoarele: ἐν τῶ(ι κ)όσ(μωι τὰ κακὰ) | κατ᾽ ἐπακολ(ούθησιν οἶ) | μαι γίνεσθαι (δι᾽ ἀγαθὰ | μεί)ζονα ὄντ(α [„Cred că relele iau naștere în lume ca rezultat, datorită faptului că lucrurile bune sunt în număr mai mare"], pe care și Gellius, fr. 1170 (vol. II, p. 336) i le atribuie lui Chrysippos. În coloana II pare să se fi demonstrat că toate pe lume se petrec în mod necesar πλὴν τῶν πρα)|χθέντων ὑφ᾽ ἡμῶν | καὶ τῶν (ἄ)λλων ζ(ώι)|ων [„Cu excepția celor săvârșite de noi și de celelalte viețuitoare"]. Din coloana III nu se poate înțelege nimic. În coloana IV se discută cu privire la diversele supranume ale lui Zeus, precum la autorul lucrării Περὶ κόσμου [*Despre lume*], capitolul 7, și în *Discursul de la Olympia* al lui Dion din Prusa: τ)ὸν (Δία σ)ωτῆρα εἶναι (καὶ) φί(λιον) καὶ ξένιον (καὶ) πολι(έα) καὶ ἄλλως (πολλα|χῶς ὀνομα)σθῆ(ναι [„Zeul este salvator, binevoitor, primitor și protector, fiind numit și în multe alte feluri"]. În coloana V se spune mai întâi că își va propune drept scop al acestei cărți αὐτοῦ καταπαύων τὸν λόγον [„să își suspende judecata"]. Apoi începe să enumere anumite teze, urmând a fi discutate, dintre care prima e: natura este una și lumea este una: δεῖ γὰρ διειληφέναι πρῶτον μὲν ὅτι (εἰ, pap.) οὐκ ἐνδέχ(ε)ται φύσιν ἄλ(λην) εἶναι καὶ ἄλλου(ς κ)όσμους (καὶ) ὅτι οὗτος ὁ κό(σμος) κατ(έσ)τη (τῆ)ι (φ)ύσει ἀνε(λ)λιπῶς ἀπέχων πάντ(α) τὰ (ὄν)τα [„Căci trebuie mai întâi să remarcăm că (*dacă*, pap.) nu este posibil ca natura să fie alta, iar orânduirea, altfel decât este, și că această orânduire a fost făcută ca prin natură să le țină pe toate cele existente distincte, într-o succesiune neîntreruptă"]. *Cf.* vol. II, n. 530 *sq*. În termenii lui, ἀνελλιπῶς înseamnă „așa încât nimic să nu lipsească", subînțelegându-se „din materia universului", căci lumea este făcută ἐκ πάσης τῆς οὐσίας [„din întreaga substanță"], lucru pe care îl amintesc cu referire la Gercke, care adnotează: ἀνελλιπῶς = ἀνεκλείπτως. Referitoare la zei sau daimoni par să fie cele pe care le putem citi în coloana VI: (των) μὲν καθ᾽ ὅλου δεκτικῶν ὄντων ἀρετῆς, οὐ κακίας, τῶν δ᾽ εὐαναλήπτως π(ρὸ)ς αὐτὴ(ν ἐ)χ(ό)ν|των, ἐὰν μὴ τύχ(ωσι)ν ἤδη ἔχοντες. Π(ερὶ) δαι|μόνων

(λαι… ει, pap.) φ(ύ)σεως (καθό|λ)ου ταῦτα διειληφέναι | (π)ροσῆκεν [„Unele ființe sunt întru totul apte să dețină virtutea, și nu viciul, altele sunt însă înclinate spre virtute, dacă nu cumva sunt deja înzestrate cu ea. Cu privire la natura daimonilor în general, acestea trebuiau explicate în detaliu“]. Restul nu poate fi reconstituit cu certitudine. În coloana VII citim: ἐὰν τὰ ὅμ(ο)ια (ἐπ)ι | γένηται (π)ρονοίαι, (τ)ὸ Δ(ιὸ)ς προνοία<ι> τα(ῦτ)α | (δι)ωκῆσθα(ι) (ωκεισθαι, pap.), δε<î> ἐ(πελ)θεῖν ἀρχομένους ἀ(π)ὸ | τῶν (ψ)υχῶν καὶ τῶν | φύσεων, καθά(περ) ἐ(να)ρχόμενος (ε)ἶπα, ῥηθήσε|τα(ι) δέ τι περὶ τούτων | καὶ ἐν τοῖς ἐχομέν(οις. | Τόπον δ' αὐτοῦ κατα [„dacă aceleași lucruri se aplică și în cazul providenței, adică acestea sunt guvernate de providența divină, trebuie să discutăm începând de la suflete și de la naturi așa cum am spus la început. Dar se va vorbi despre acestea și în lucrarea de față“]. Cu alte cuvinte, rațiunea prin care Zeus guvernează lumea cu providența lui trebuie demonstrată pornind de la rațiunea prin care plantele sunt guvernate de naturile lor și animalele de sufletele lor (ἀπὸ τῶν ψυχῶν καὶ τῶν φύσεων).

Avem apoi 2. Χρυσίππου Λογικῶν Ζητημάτων Α [*Cercetările logice ale lui Chrysippos,* I], editat de Crönert, *Hermes*, XXXVI, 552 *sq*., și de mine în vol. II, p. 96 *sq*., care, deși nu a fost încă reconstituit în așa fel încât să poată fi urmărită întreaga conexiune a ideilor, conține totuși multe care se înțeleg perfect și ne dau o imagine nouă despre logica lui Chrysippos. Este indubitabil că această carte coincide cu cea despre care Valerius Maximus, VIII, 7, 10 (vol. II, n. 19, p. 10), spune: „Viața lui Chrysippos a trecut hotarele unei vârste mai scurte și nu cu un mic răstimp: căci a lăsat cel de-al 39-lea volum de Λογικῶν [*Logica*] de o neîntrecută subtilitate, pe care îl începuse la vârsta de 80 de ani.“ E clar că acestea nu se pot referi la ansamblul scrierilor logice ale lui Chrysippos, despre care catalogul laertian relatează că au fost în număr de 311 (vol. II, p. 8, 26 din lucrarea de față), ci desemnează o anumită lucrare logică însumând 39 de volume. Autorul catalogului laertian ne spune că titlul acesteia nu a fost Λογικῶν ΛΘ [*Logica*, 39] pur și simplu, ci Λογικῶν Ζητημάτων ΛΘ [*Cercetări logice*, 39], și, după ce enumeră celelalte scrieri logice dispuse în patru secțiuni, adaugă o a cincea: Λογικοῦ τόπου τὰ τῶν προειρημένων τεττάρων

διαφορῶν ἐκτὸς ὄντα καὶ περιέχοντα <τὰς> σποράδην καὶ οὐ σωματικὰς ζητήσεις λογικὰς περὶ τῶν καταλεγομένων. Ζητημάτων ΛΘ [„La capitolul lucrărilor logice, în afara celor patru secțiuni menționate se numără și unele scrieri cuprinzând cercetări logice izolate, neincluse în cele enumerate: *Cercetări*, 39“]. De aici reiese numărul cărților. Iar lucrarea aceasta care nu se referă decât la logică nu a avut titlul Ζητήματα [*Cercetări*], ci Ζητήματα λογικά [*Cercetări logice*], dat fiind că există și ζητήματα ale lui Chrysippos referitoare la ἠθικά [„etică“] și φυσικά [„fizică“]. Termenul λογικά putea fi omis în catalog, deoarece se subînțelegea din cele precedente. Și în același fel titlul însuși coincide cu cel dat de Valerius Maximus, căci din forma completă a titlului, „Λογικά ζητήματα“, Valerius a omis „ζητήματα“, iar catalogul – „λογικά“. Se mai adaugă faptul că ceea ce relatează Valerius despre această lucrare a lui Chrysippos nu se poate înțelege decât pe baza celor din catalogul lui Laertios. În lucrarea aceasta erau reunite mici chestiuni logice care, din pricina dimensiunii lor reduse, nu puteau fi editate în volume separate; iar ele se legau de toate părțile logicii, de unde a rezultat că întreaga colecție nu poate fi subsumată nici uneia dintre acele patru părți. Se înțelege de la sine că lucrarea aceasta nu a fost tipărită simultan, ci în volume separate, ori de câte ori suma chestiunilor consemnate egala întinderea unui volum de mici dimeniuni. Așa se face că cel de al 39-lea (și ultimul) volum a fost alcătuit de bătrânul filozof cu puțin înaintea sfârșitului său. Și de acest lucru s-a putut folosi sursa lui Valerius pentru a ilustra stăruința cu care Chrysippos a lucrat până în pragul morții. Așadar, primul volum al acestei lucrări ni l-a restituit acum strădania lui Crönert.

De asemenea, opinia generală îi atribuie lui Chrysippos lucrarea Περὶ ἀποφαντικῶν [*Despre propozițiile negative*] din Papyrus Letronnii 3, publicată de mine, după Th. Bergk, în vol. II, p. 52 *sq*. Și este cert că această scriere se leagă într-un anumit fel de doctrina stoică și de cea a lui Chrysippos περὶ ἀποφαντικῶν. Dar nu e de crezut că am dispune de cartea însăși a lui Chrysippos Περὶ ἀποφαντικῶν. Căci nu e nimic expus sistematic, ci doar sunt culese niște enunțuri negative din scrierile poeților, propuse pentru a cerceta dacă sunt sau nu ἀποφαντικά [„negative“]. Astfel, ele par a fi fost scrise fie pentru uzul

vreunui discipol, care să se exerseze cercetând spusele poeților, fie, ceea ce pare mai probabil, de discipolul însuși. Poate că maestrul nu a făcut altceva decât să îi transmită discipolului pasajele poeților și l-a pus să cerceteze cu metoda silogistică dacă erau ἀποφαντικά ἀξιώματα [„propoziții negative"], și în parte răspunsul e pozitiv, în parte, negativ. Ca să se achite corect de sarcina primită, discipolul trebuia să cunoască și să fi pătruns atât învățătura lui Chrysippos despre propoziții, cât și pe cea despre silogisme. Dar discipolul respectiv pare să fi fost extrem de ignorant, căci le-a lăsat pe toate în suspensie punând câte un ναί οὐ [„da, nu"] și propozițiilor minore (ταῖς προλήψεσι), și concluziilor (ταῖς ἐπιφοραῖς), urmând ca ulterior să-l șteargă fie pe ναὶ, fie pe οὐ, după cum i s-ar fi părut mai potrivit. O astfel de însemnare ar putea părea să fi provenit de la magistru, care i-ar fi cerut discipolului ca, folosindu-și propria judecată, să-l șteargă fie pe ναί, fie pe οὐ, dacă aproape toate acele silogisme n-ar fi astfel alcătuite încât din afirmarea propoziției minore să nu se poată conchide nimic. Căci cele mai multe dintre ele au forma: εἰ τὸ πρῶτον τὸ δεύτερον· ναί· οὐ· τὸ δεύτερον· ναί· οὐ. τὸ πρῶτον [„Dacă A atunci B. Da. Nu. B. Da. Nu. A"]. Este clar că din această formă de silogism nu se putea conchide nimic decât prin negarea propoziției secunde. Căci atunci κατὰ τὸν δεύτερον Χρυσίππου ἀναπόδεικτον [„potrivit celui de-al doilea nedemonstrabil al lui Chrysippos"] rezultă silogismul εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν οὐ τὸ δεύτερον· οὐκ ἄρα τὸ πρῶτον [„Dacă A atunci B. Dar ~ B. Rezultă ~A"] și în acest fel discipolul putea să recunoască acele propoziții ale poeților care nu erau ἀποφαντικὰ ἀξιώματα. Pe când din afirmarea celei de-a doua propoziții e clar că nu se putea conchide nimic. Puține sunt silogismele κατὰ τὸν πρῶτον Χρυσίππου ἀναπόδεικτον [„potrivit nedemonstrabilului prim al lui Chrysippos"] de forma: „εἰ τὸ πρῶτον τὸ δεύτερον· ναί· οὐ· τὸ πρῶτον· ναί· οὐ· τὸ δεύτερον [„Dacă A atunci B. Da. Nu. A. Da. Nu. B"]: (1), 2, 12, 14, 15, 22. Așadar, în ele autorul pune acel enunț (λῆγον) care îi fusese propus spre examinare ἐν τῷ συνημμένῳ, i.e. în propoziția majoră. Această formă era uzitată acolo unde propoziția minoră (ἡ πρόσληψις) putea fi afirmată. Căci prin negarea ei nu reiese nici o concluzie. Este de mirare însă faptul că a folosit această formă doar în acele pasaje în care trebuia

negată propoziția minoră. Și astfel, cum din întreaga scriere transpare ignoranța celui care a redactat-o, e cert că nu îi aparține lui Chrysippos, un autor cu o logică extrem de ascuțită. Și, cum ansamblul raționamentului este vicios, apare întrebarea dacă are sens să fie corectate diversele erori existente în papir. Lucrurile stând astfel, vor exista poate unii care să susțină că nu ar fi trebuit să includ această scriere în culegerea lucrărilor logice ale lui Chrysippos. Cu asta însă nu sunt de acord. Căci în această lucrare există, deși de dimensiuni reduse, vestigii ale doctrinei lui Chrysippos. Despre doctrina silogistică nu aflăm, ce-i drept, nimic nou decât că stoicii obișnuiau să se folosească de cele mai multe ori de leme condiționale; în schimb este ilustrată într-o anumită măsură doctrina lui Chrysippos despre judecăți. Nu este însă locul aici să discut doctrina în sine. Tot ceea ce aș vrea să mai adaug este legat de locurile din ediția publicată în care am procedat greșit. 1. M-am înșelat considerând îndoielnic argumentul lui Bergk pentru a-l șterge pe οὐκ, la pagina 52, 37. Era o opțiune corectă. 2. La pagina 53, 23 trebuie inserat cuvântul πρόσληψις, care din greșeală a fost omis: ναὶ οὐ ἀντίκειται ἀξίωμα καταφατικὸν τῷ· οὐκ ἦν – – ἀτιμία. 3. La pagina 56, 3, al doilea οὐ (înainte de Εὐριπίδης) cred acum că ar trebui șters.

Mai rămâne acel Papyrus Herculanensis 1020, pe care în *Hermes*, XXV, p. 437 *sq*. l-am raportat la Chrysippos. Continui să susțin și acum ceea ce am spus în comentariul respectiv. Consider totuși probabil ca lucrarea aceea, din care pare să provină Areios Didymos citat de Stobaios, *Eclogae*, II, 111. 18 W (vol. III, n. 548), să îi aparțină lui Chrysippos însuși.

Fragmentele lui Chrysippos au fost culese pentru prima dată de Baguet în anul 1822 în *Analele Academiei din Louvain*. Lucrarea nu mi-a fost aproape de nici un folos. Căci ceea ce și-a propus Baguet a fost să strângă doar acele fragmente ale lui Chrysippos care îi sunt atribuite nominal; eu însă, la îndemnul lui Usener, am adoptat o cu totul altă metodă, pe care am expus-o mai sus, pentru a aduce la lumină și vestigiile ascunse ale doctrinei lui Chrysippos. Se mai adaugă faptul că Baguet atribuie fiecare fragment unei anumite scrieri. Dar, așa cum rezultă din cele expuse până acum, nu se poate deduce nimic

cu privire la locul acestora, întrucât filozoful obișnuia să repete aceleași afirmații în diverse lucrări. *Cf.* vol. II, n. 30. Nici în stabilirea textelor Baguet nu a procedat cu acuratețe sau pătrundere. Iar comentariile pe care le-a adăugat sunt atât de abundente, încât aproape că pun în umbră fragmentele însele. Mie mi s-a părut mai util să prezint fragmentele ca atare, care sunt dispuse potrivit punctelor de referință ale doctrinei, într-o ordine cât mai clară.

Vestigiile a două lucrări ale lui Chrysippos, Περὶ προνοίας [*Despre providență*] și Περὶ εἱμαρμένης [*Despre destin*], au fost strânse de Alfred Gercke în *Fleckeis. Jahrb.*, suppl. 14 (1855), p. 691 *sq*. Se știe că acesta le-a pus în lumină cum nu se poate mai bine. Dar atât în ce privește alegerea frazelor (în special a celor din scrierea lui Alexandru, *De fato*), cât și în ceea ce ține de stabilirea textelor am considerat că pot fi aduse unele ameliorări.

Despre principalele surse ale filozofiei lui Chrysippos

Pentru a putea folosi în mod adecvat culegerile de mărturii pe care le-am propus în volumele II și III, este de maximă importanță ca cercetătorii filozofiei lui Chrysippos să-și facă o opinie corectă despre natura fiecăreia dintre sursele acesteia. Astfel, câtă vreme ar fi prea multe de discutat cu privire la toți autorii citați, în schimb cel puțin despre cei cărora le datorăm cea mai mare parte a mărturiilor, socot că trebuie să spun în prealabil câteva lucruri, ca să se înțeleagă cu ce temei am raportat fiecare dintre aceste mărturii la Chrysippos sau în ce măsură este cazul să le dăm crezare.

Despre Plutarh

Întrucât Plutarh, prin cele două scrieri ale sale împotriva stoicilor, a reunit un mare număr de fragmente ale lui Chrysippos în care a consemnat nu doar cuvintele filozofului, ci chiar titlurile lucrărilor din care au fost preluate, ca și multe în care a omis atât numele filozofului,

cât și titlul lucrării, se ridică două întrebări; prima este dacă Plutarh însuși s-a ocupat de toate aceste lucrări ale lui Chrysippos, iar cea de a doua, care depinde de precedenta, dacă pasajele care apar din loc în loc fără menționarea numelui trebuie atribuite tot lui Chrysippos. Dar, în primul rând, este greu de crezut că Plutarh însuși ar fi parcurs și ar fi excerptat toate acele lucrări ale lui Chrysippos cu atâta atenție încât să fi putut remarca discrepanțele dintre pasajele izolate din diverse lucrări. Căci este prea puțin probabil ca lectura lui Chrysippos, atât de dificilă pentru stoicii înșiși, să îi fi fost mai accesibilă unui reprezentant al altei școli filozofice. Căci, așa cum doctrinele filozofilor de prin părțile noastre sunt, ce-i drept, cunoscute tuturor celor instruiți în artele liberale, în schimb lucrările celor care adoptă o metodă mai riguroasă de argumentare sunt ignorate chiar și de cei mai învățați, la fel și Chrysippos pare a fi fost dintre acei autori care nu sunt defel citiți de majoritatea celor instruiți și nici chiar de către filozofii înșiși, ci cel mult de cei mai erudiți. Dovadă stau scrierile filozofice ale lui Cicero, în care nu găsim nici o informație despre vreo lucrare a lui Chrysippos însuși, ca și dialogurile și epistolele lui Seneca, care, deși lasă impresia unei lecturi asidue a filozofilor mai recenți, nu arată nici o urmă a vreunui studiu mai aprofundat dedicat lui Chrysippos. Dispunem de mărturia lui Epictet în Arrianos, *Epicteti Dissertationes* [*Discursurile lui Epictet*] (I, 4, 6), cum că discipolii stoici care citiseră multe cărți ale lui Chrysippos, ca și cei care singuri, fără îndemnul vreunui dascăl, își întăreau cugetul prin lecturi din Chrysippos găseau aici un motiv de jubilație, ca și cum astfel ar fi înaintat mult pe calea înțelepciunii. Și în școlile stoice discipolii acelei epoci se antrenau explicând cuvintele lui Chrysippos, lucru atestat în mod repetat de Epictet, dar cum i-am putea aplica toate acestea lui Plutarh? Căci nici măcar aceia nu cred că-și începeau studiile prin lectura lui Chrysippos, ci recurgeau mai întâi la introduceri (*Epicteti Dissertationes*, II, 16, 34: Εἰσαγωγὰς ἔπραξά τινας καὶ Χρυσίππεια ἀνέγνων [„am parcurs câteva introduceri și am citit din Chrysippos"], *cf. ibid.* 17, 40: κἂν πάσας τὰς εἰσαγωγὰς καὶ τὰς συντάξεις τὰς Χρυσίππου μετὰ τῶν ᾿Αντιπάτρου καὶ ᾿Αρχεδήμου διέλθωμεν [„chiar dacă am fi parcurs toate introducerile și compendiile nu doar din învățătura lui Chrysippos,

ci și din a lui Anipatros și Archedemos"], care trebuie să fi fost numeroase în vremea aceea și din care avem și acum exemple precum cel al lui Diokles reprodus de Diogenes Laertios și cel al lui Areios Didymos reprodus de Stobaios. Dar aceste lucruri le vom discuta pe larg în altă parte. În orice caz, faptul că Plutarh s-ar fi dedicat atât de mult și cu atâta sârguință operei lui Chrysippos rămâne greu de crezut. Nici exemplul lui Galenos, despre care se știe că a citit el însuși un mare număr de scrieri ale lui Chrysippos, nu poate fi invocat în acest sens. Căci pe timpul lui Galenos era ceva foarte obișnuit să se compună lucrări precum a sa *De Hippocratis et Platonis placitis* [*Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*], în care toate cărțile adversarilor erau combătute frază cu frază, așa cum o demonstrează și *De fato* [*Despre destin*] a lui Alexandru sau scrierea lui Origen *Contra Celsum* [*Împotriva lui Celsus*] sau, dacă ne referim la timpurile mai noi, scrierea lui Cyrillus *Contra Iulianum* [*Împotriva lui Iulian*], ca și alte lucrări ale părinților bisericii. Iar pentru alcătuirea unor astfel de scrieri era nevoie de lecturi asidue și foarte atente, așa cum o arată opusculul lui Plutarh *De repugnantiis stoicorum* [*Despre contradicțiile stoicilor*]. Să examinăm deci forma însăși a lucrării lui Plutarh ca să vedem dacă am putea cumva să tranșăm chestiunea plecând de aici. Ne vom ocupa mai întâi de ordinea și conexiunea ideilor și apoi de subiectele ca atare tratate de Plutarh. Dacă Plutarh i-ar fi combătut pe stoici cu propriile sale argumente, fie ar fi așezat într-o anumită ordine toate cele preluate din cărțile lui Chrysippos, fie ar fi îngrămădit fără nici o ordine diversele contradicții. Dar metoda care guvernează cartea *De repugnantiis*, făcând ca lucrurile să fie parțial explicate în ordine, parțial lăsate în dezordine și fără legătură între ele, noi o considerăm de neconceput pentru mintea normală a unui scriitor care s-ar baza în întreaga alcătuire a lucrării numai pe sine însuși. Pentru a înțelege mai bine forma cărții ar fi necesară o discuție pe capitole, dar noi ne vom limita să expunem chestiunea prin exemple. Așadar, obiecțiile formulate în capitolele 31–40 oferă exemplul unei dispute decurgând în mod adecvat conform ordinii sale: căci ὁ περὶ θεῶν λόγος [*teoria despre divinitate*] din aceste capitole este examinată tratând pe rând cele trei calități ale divinității, τὸ εὐποιητικόν, τὸ ἄφθαρτον, τὸ μακάριον

[„binefacerea, nemurirea și beatitudinea“]. Începând cu capitolul 11, teologia este însă precedată de etică, totuși nu rareori întreruptă de chestiuni străine de obiect în capitolele 23, 24 și 28, 29. Și de asemenea, deși capitolele 14 și 16 se referă la probleme de etică, întrerup firul cercetării: căci aici sunt apărați Platon și Aristotel de obiecțiile lui Chrysippos, autorul legând astfel laolaltă lucruri altminteri diferite. Dar, de vreme ce în capitolele 24 și 29 apar din nou urmele aceleiași dispute, expusă mai pe larg într-o altă lucrare, după cum ne încredințează chiar Plutarh, 1040 D (ἃ μὲν οὖν ῥητέον ὑπὲρ Πλάτωνος, ἐν ἄλλοις γέγραπται πρὸς αὐτόν [„dar argumentele ce trebuie aduse, în replică, în apărarea lui Platon le-am adus în altă parte“]), conținând însă pe lângă acestea și τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ περὶ σοφίας καὶ κακίας λόγον [„teoria cu privire la cele bune și cele rele, la înțelepciune și vicii“], bănuim că Plutarh s-a inspirat din două surse. Căci nu se poate presupune că ar fi stricat ordinea pe care el însuși a instituit-o, inserând lucruri străine. Iar dacă în cealaltă scriere, intitulată *De communibus notitiis* [*Despre noțiunile comune*], sunt combătute aproape aceleași teorii etice și teologice ale stoicilor, așa încât multe dintre capitolele din *De repugnantiis* pot fi puse în legătură cu câte un capitol similar din *De communibus notitiis*, în schimb, în aceasta din urmă nu se găsește nici o urmă sau rămășiță ale adaosurilor menționate mai sus. Să trecem acum la subiectul în sine tratat de Plutarh. Aici trebuie imediat subliniat că numeroasele respingeri ale învățăturilor stoicilor, excelând atât prin ingeniozitate, cât și prin abundență, nu par elaborate de Plutarh însuși. Putem presupune oare că Plutarh, om învățat și cufundat în lectura asiduă a înaintașilor, ar fi neglijat obiecțiile aduse stoicilor de adversarii lor din vechime? Și ce este oare mai probabil: ca cele mai ingenioase respingeri ale lui Chrysippos și Antipatros și mai cu seamă cele care se raportează mai mult la vorbele lor decât la problemele ca atare să fi fost descoperite după mai multe secole, sau de înșiși contemporanii și adversarii lor cei mai aprigi? În lucrarea *De communibus notitiis*, în finalul capitolului 27, după o discuție mai amplă referitoare la doctrina stoică περὶ τέλους [„despre scop“], Plutarh adaugă: Ἀλλὰ τοῦτο μέν εἰσιν οἱ πρὸς Ἀντίπατρον οἰόμενοι λέγεσθαι μὴ πρὸς τὴν αἵρεσιν [„Dar unii cred că acest lucru

este spus împotriva lui Antipatros, și nu împotriva întregii școli"] Ce să înțelegem de aici? Să nu fi știut Plutarh însuși care e filozoful pe care-l combate? Să fi auzit de undeva care e filozoful la a cărui doctrină se referă argumentele elaborate de el însuși? Este limpede, dacă nu greșesc, că numai cineva care expune argumentele transmise de alții și preluate ca atare se poate exprima în acest mod.

De aici se trece cu ușurință la o altă chestiune deosebit de importantă. Este de mirare că, în afară de doctrina lui Chrysippos însuși, pe parcursul mai multor pasaje este examinată aproape numai cea a lui Antipatros. Căci, cu excepția primelor capitole din *De repugnantiis*, nici măcar Zenon și Cleanthes nu sunt luați în considerare, iar cei de după Antipatros nu sunt nici măcar menționați. Ceea ce ne face să înțelegem mai bine cum stau lucrurile în această privință este îndeosebi un pasaj remarcabil din *De repugnantiis*, capitolul 38, unde Plutarh citează spusele lui Antipatros din cartea *De diis* [*Despre zei*], prin care se dovedește că toți filozofii le atribuiau zeilor ἀφθαρσίαν [„nemurirea"]. Apoi Plutarh adaugă: οὐδεὶς οὖν ἐστι τῶν πάντων ὁ Χρύσιππος κατ᾽ Ἀντίπατρον· οὐδένα γὰρ οἴεται πλὴν τοῦ πυρὸς ἄφθαρτον εἶναι τῶν θεῶν [„Așadar, după Antipatros, Chrysippos nu este unul dintre «toți filozofii», pentru că el nu-i socotește pe zei nemuritori, ci numai focul"]. Aceasta ar fi fost o ironie bine țintită dacă o presupunem spusă de un contemporan al lui Antipatros împotriva acestuia și a lui Chrysippos, dar nicidecum dacă ar fi fost îndreptată împotriva școlii stoice. Căci Chrysippos este criticat fiindcă a susținut ceea ce propriul lui discipol afirmă că nu coincidea cu opinia nici unuia dintre filozofi, iar Antipatros este criticat fiindcă l-ar fi neglijat pe principalul autor al școlii sale. Or este natural ca astfel de ironii legate de persoane, și nu de chestiuni obiective să fie considerate a proveni de la contemporani.

Iar ceea ce am spus mai devreme, anume că argumentele expuse de Plutarh nu puteau izvorî din propriul său atelier de idei, o vom dovedi printr-un singur exemplu. Să comparăm capitolul 35 din *De communibus notitiis*, care tratează despre sămânța de foc a lumii (τὸ σπέρμα πλέον εἶναι καὶ μεῖζον ἢ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτοῦ [„sămânța reprezintă ceva mai mult și mai mare decât cele pe care le generează"],

cu *De incorruptione mundi*, cap. 19, p. 257, 7 *sq*. (Jacob Bernays), atribuită lui Philon, pentru a înțelege cum se servește Plutarh de un vechi argument; căci ceea ce conține acest capitol aparține unui peripatetic din secolul I a. Chr., lucru pe care l-am demonstrat în *Philologische Untersuchungen* (ed. Wilamowitz), vol. XI. Să se compare apoi argumentele lui Cicero (i.e. ale lui Kleitomachos) din *De natura deorum* [*Despre natura zeilor*], III, cap. 26–40, împotriva providenței zeilor, susținută de stoici, cu cele expuse de Plutarh în ambele lucrări, atât în *De communibus notitiis*, cap. 31–34, cât și în *De repugnantiis*, cap. 30–37. Căci, pe lângă coincidența metodelor polemice aplicate, mai există câteva argumente care demostrează clar existența unui singur autor al ambelor comentarii. Așa, de pildă, în ambele cărți ale lui Plutarh (*De communibus notitiis*, cap. 33, și *De repugnantiis*, cap. 31), cum pentru stoici nenorocirea cea mai mare este neghiobia, faptul că aproape toți oamenii sunt neghiobi, ba chiar nebuni, este demonstrat ca fiind ceva incompatibil cu providența. Εἰ γοῦν οἱ θεοὶ μεταβαλόμενοι βλάπτειν ἐθέλοιεν ἡμᾶς – – οὐκ ἂν δύναιντο διαθεῖναι χεῖρον ἢ νῦν ἔχομεν [„Dacă zeii, răzgândindu-se, ar vrea să ne lovească […] nu ne-ar putea aduce într-o stare mai rea decât cea în care ne aflăm deja“]. *Cf.* spusele lui Cicero, cap. 32, 79: *Nam si stultitia – – – immortalibus dicitis* și cap. 28, 71: *Quid enim potius hominibus dedissent, si iis nocere voluissent?* [„Ce altceva le-ar fi dăruit zeii oamenilor, dacă ar fi vrut să le facă rău?“]. Mai departe să se compare cap. 36 din Cicero despre virtute, care nu e dată de zei, și despre numele lui Iupiter cu spusele lui Plutarh din *De repugnantiis*, cap. 31, Εἴπερ οὖν ὁ θεὸς etc. [„Dar întrucât Zeul…“], și din *De communibus notitiis*, cap. 32 începând de la εἰ δὲ ἀναιροῦσι [„dar cei care neagă…“] până la sfârșitul capitolului.

Am putea indica mai multe asemănări între cei doi autori; sunt suficiente însă cele expuse până aici pentru a demonstra că nici celelalte argumente nu au fost elaborate de Plutarh însuși. În capitolul 10 din *De repugnantiis*, Plutarh vorbește despre două cărți ale lui Chrysippos, dintre care una combătuse τὴν Συνήθειαν [„convenția, cutuma“], iar alta pledase în favoarea ei: ἐκεῖνο δ᾽ ἀληθές, ὅτι βουληθεὶς αὖθις συνειπεῖν τῇ συνηθείᾳ καὶ ταῖς αἰσθήσεσιν ἐνδεέστερος γέγονεν αὑτοῦ

καὶ τὸ σύνταγμα τοῦ συντάγματος μαλακώτερον [„Este adevărat însă că, dorind mai apoi să apere cutuma, nu s-a ridicat la nivelul lui obișnuit, iar ultimul tratat a fost mult mai slab decât precedentul“]. Pentru cine ar crede că această apreciere îi aparține lui Plutarh însuși, *cf.* Cicero, *Academica priora*, II, 27, 87: *ipsum sibi respondentem inferiorem fuisse* [„a fost mai slab atunci când și-a răspuns sie însuși“] și *ibidem*, 24, 75.

Și la Alexandru, atât în *Quaestiones* [*Probleme*] și în celelalte scrieri minore, cât și în comentarii, se găsesc multe pasaje concordante într-o oarecare măsură cu cele din Plutarh, precum *Quaestiones*, I, 14: ὅτι καθ᾽ οὓς μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲν οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις παρέχουσιν ἀγαθόν [„că potrivit lor singurul bine este moralitatea, și că zeii nu le dau oamenilor nici un bine“] cu pasajul menționat mai sus, *Quaestiones*, I, 4 din *De fato*, cu cap. 46 din *De repugnantiis* și cu multe altele. Iar ipoteza că Alexandru s-ar fi inspirat din Plutarh fiind imposibil de acceptat atât în sine, cât și judecând după natura acestei similitudini – întrucât ea ține mai curând de materia decât de forma argumentării –, ba chiar este probabil ca Alexandru să fi preluat cea mai mare parte a argumentelor sale din lucrări peripatetice și academice mai vechi, toate acestea confirmă, de asemenea, bănuiala noastră. Aș vrea să mai adaug un singur pasaj din Galenos, *De Hippocratis et Platonis placitis*, IV, p. 351 Müller. Cu cuvintele însele ale lui Galenos: Περὶ δὲ τοῦ μὴ φροντίζειν τῆς πρὸς ἑαυτὸν ἐναντιολογίας αὐτὸν ἔχων ἔτι μυρία λέγειν, ἃ τάχ᾽ ἂν καὶ ὕστερον εἰ μακροτέρας ἐπιλαβοίμην σχολῆς εἰς μίαν ἀθροίσαιμι πραγματείαν, ἅπαντα παραλιπὼν τἆλλα μόνων τῶν οἰκείων τοῖς νῦν προκειμένοις μνημονεύσω [„Rămân încă foarte multe de adăugat cu privire la autocontradicțiile de care Chrysippos însuși nu și-a dat seama și despre care voi vorbi poate altă dată, dacă voi avea mai mult răgaz pentru a strânge laolaltă toate aceste chestiuni, cu excepția celor proprii lucrării de față“]. Dacă nu mă înșel, ceea ce Galenos promite că va face este exact ceea ce a făcut Plutarh în lucrarea *De repugnantiis*, care, după cum am spus mai sus, cu excepția primelor opt capitole, se referă exclusiv la Chrysippos. Dar îmi este greu să cred că Galenos ar fi intenționat să trateze aceste lucruri fără a recurge la nici o altă sursă în afară de Chrysippos însuși.

El aflase, fără îndoială, după cum ne încredințează cuvintele acelui pasaj, un izvor nesecat cu care nădăjduia să își poată iriga ogorul. Dar nu cred că izvorul acela ar fi fost lucrarea lui Plutarh de care ne ocupăm, întrucât aceasta se intitulează *De repugnantiis stoicorum* [*Despre contradicțiile stoicilor*], și nu „ale lui Chrysippos", și puținul pe care îl conține în raport cu întreaga sferă a doctrinei privește, în cea mai mare parte, numai filozofia morală. Galenos însă trebuie să fi avut în vedere o sursă care polemiza și cu filozofia naturii a lui Chrysippos.

Nu trebuie însă pierdut din vedere că multe pasaje din Chrysippos sunt reproduse identic în ambele lucrări. Dar, dacă avea la dispoziție întregul corpus, de ce revine mereu asupra acelorași pasaje? Desigur, fiindcă depindea de selecția pe care o făcuse autorul acela mai vechi. Acestea ar fi motivele pentru a crede că Plutarh nu a extras totul din Chrysippos însuși, ci atât spusele lui, cât și contraargumentele le-a preluat de la un alt autor.

Pentru a analiza natura acelei surse, trebuie să privim în primul rând spre datarea ei. Iar din cele discutate mai sus în legătură cu Antipatros rezultă că trebuie să ne gândim la un contemporan al acestuia. Cât privește școala respectivului autor, nu ne putem îndoi că acesta era un academic. Căci Plutarh, în *De communibus notitiis*, îi atribuie rolul de protagonist al respingerii academicului Diadoumenos și nici nu o putea atribui unui conducător al altei școli, întrucât întreaga metodă a respingerii este mai curând de tip sceptic decât de tip dogmatic. Căci autorul se mulțumește peste tot cu simpla respingere a adversarilor și nu trece niciodată la demonstrarea propriilor teze. Nu se poate indica un exemplu mai bun decât spusele lui Sextus: Εἰς ἀλλοτρίαν ὕλην ἐμβαίνειν καὶ ἐπὶ συγχωρήσει τῶν ἑτεροίως δογματιζομένων ποιεῖσθαι τοὺς λόγους (*Adversus mathematicos*, IX, 1) [„intrând într-un subiect străin și alcătuindu-și argumentele prin concesii făcute celor care susțin teorii diferite"]. Or acesta era, după cum ne încredințează Sextus, procedeul polemic al lui Carneade și Clitomah. Se știe însă despre Carneade că a fost de departe cel mai ilustru contemporan academic al lui Antipatros stoicul și că scrierile sale au fost consemnate de Clitomah (Diogenes Laertios, IV, 10). Așadar, bănuiesc că pe acesta l-a compilat Plutarh. Iar ipoteza aceasta este sprijinită de similitudinile

despre care am vorbit dintre Plutarh și Cicero, *De natura deorum*, III. Căci este o opinie larg răspândită că lucrarea lui Cicero este preluată preponderent din Clitomah. Nu trebuie însă exclus nici acel peripatetic căruia i se atribuie numele lui Philon, căci presupun că cea mai mare parte a argumentelor au trecut de la o școală la alta, desigur după schimbarea celor ce păreau mai puțin adecvate.

Să cercetăm acum cealaltă chestiune, despre care am spus că este strâns legată de aceasta: ce ar trebui să credem despre datarea și despre autorul tezelor stoice pe care Plutarh le expune fără a menționa vreun nume. Dacă sunt adevărate cele afirmate mai sus, este foarte verosimil ca toate doctrinele stoice pe care le întâlnim la Plutarh să aparțină unei etape mai vechi a școlii. Dar, deși este posibil, în sine, ca Plutarh să fi îmbogățit cele extrase din acea sursă cu ajutorul surselor mai noi și prin cunoașterea stoicilor contemporani lui, este mult mai probabil ca el să se fi bazat în totalitate pe respectiva sursă. Și nici aspectul, nici natura lucrurilor nu se opun acestei opinii. Nu par să existe multe împrumuturi de la Diogenes sau Antipatros, deși Antipatros este menționat de câteva ori, și nu am putut descoperi vreun vestigiu al învățăturii lui Panaitios, Hekaton și Poseidonios. Nu vom fi așadar prea departe de adevăr dacă vom susține că toate mărturiile lui Plutarh cu privire la teoriile stoicilor provin de la Chrysippos.

Același lucru se poate spune și despre teoriile stoice cuprinse în celelalte lucrări ale lui Plutarh. Astfel, opiniile lui Pharnakes stoicul despre Lună, expuse în lucrarea Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς Σελήνης [*Despre chipul care apare în cercul Lunii*], par a fi ale lui Chrysippos. Căci afirmația lui Aetios, *Placita*, II, 25, 5, că Poseidonios considera Luna un compus de foc și aer nu dovedește în nici un fel că respectiva opinie nu este anterioară lui Poseidonios, după cum adaugă chiar Aetios: καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν Στωϊκῶν [„și cei mai mulți dintre stoici"]. Iar cu privire la cele discutate de Plutarh în capitolele 6 și 8 despre părțile lumii care tind spre centru, se știe din altă parte că-i aparțin lui Chrysippos. Astfel, teoriile stoice cuprinse în lucrarea intitulată Περὶ τοῦ πρώτου ψυχροῦ [*Despre principiul recelui*] amintesc de Chrysippos, întrucât cele relatate în capitolele 9–12 oferă o explicație mai amplă a tezei pe care o reproduce același

Plutarh din Chrysippos însuși (ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν ζητημάτων) [„în prima carte a *Cercetărilor asupra naturii*] în *De repugnantiis*, cap. 43. Acestea sunt așadar cele ce trebuiau spuse în prealabil despre scrierile lui Plutarh despre stoici, care din păcate, în cea mai mare parte a lor, se raportează la prea puține chestiuni de filozofie morală.

Voi adăuga doar un singur lucru despre acea sursă de care socotim că s-a folosit Plutarh. Întrucât aceleași fragmente ale lui Chrysippos prin care în *De repugnantiis* se arată că acesta se contrazice pe sine însuși sunt preluate în *De communibus notitiis* pentru a se demonstra faptul că filozofia stoică este în contradicție cu simțul comun, bănuim că Plutarh s-a folosit în ambele cărți de una și aceeași sursă și că acea sursă era alcătuită de așa manieră, încât înaintea fiecărei respingeri în parte erau așezate separat extrase din cărțile lui Chrysippos.

Despre Galenos

Să trecem acum la Galenos, care ne-a păstrat de departe cele mai multe spuse autentice ale lui Chrysippos. Acestea sunt extrase în principal din două lucrări ale lui Chrysippos (pe care Galenos le-a citit, cu siguranță), anume *De anima* [*Despre suflet*] și *De affectibus* [*Despre pasiuni*]. Iar starea celor extrase de Galenos din lucrarea *De anima* este mult mai bună, întrucât, urmând mărturia lui Galenos, se pot recupera ordinea și conexiunea ideilor așa cum se găseau acestea în lucrarea însăși. În schimb, contraargumentele prin care Galenos îl combate pe Chrysippos în scrierea *De Hippocratis et Platonis placitis* nu par a fi fost elaborate de Galenos. Căci cele ce privesc bine-cunoscuta problemă dacă există una sau mai multe facultăți ale sufletului, discutată de Galenos cu o nesfârșită bogăție de cuvinte, le putem citi, sub forma principalelor puncte de referință și reduse la afirmațiile cele mai importante, la Plutarh, în scrierea *De virtute morali* [*Despre virtutea morală*]. De aici reiese clar că nu doar în acele locuri unde dă de înțeles limpede că se folosește de Poseidonios, ci în toate argumentele pe care le aduce împotriva psihologiei stoice Galenos se bazează pe acest unic autor, pe când școlile stoice ale acelei epoci, care urmau aproape exclusiv autoritatea lui Chrysippos, nu-i acordau multă

importanță lui Poseidonios. Galenos însă ne este de folos nu doar prin acele pasaje în care îi combate pe stoici, ci și prin acelea în care, urmându-i pe stoici, tratează chestiuni de filozofia naturii. Căci, deși în această parte a filozofiei și-l alesese drept principală călăuză pe Aristotel, totuși a amestecat în ea multe teorii stoice care puteau fi asociate cu doctrina aristotelică. Am depus așadar multe eforturi pentru a culege aceste pasaje din Galenos. În ciuda prudenței impuse de amestecul cu opinii aristotelice sau chiar cu ale lui Galenos însuși, ele se dovedesc nu rareori utile.

Despre Alexandru din Aphrodisia

Trec acum la Alexandru din Aphrodisia, care se întâlnește cu Plutarh și Galenos în faptul că ori de câte ori îi combate pe stoici îl alege, dintre toți adversarii, pe Chrysippos. Ceea ce știm cu toții despre scrierile Περί τε εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν [*Despre destin și despre cele ce depind de noi*] și Περὶ μίξεως [*Despre amestec*] nu este mai puțin adevărat, socot eu, despre *Quaestiones*, despre *De anima libri mantissa* [*Supliment la Despre suflet*] și în general despre comentariile sale aristotelice. Alexandru nu ia aproape niciodată în considerare discrepanțele dintre autorii importanți ai stoicismului vechi, admițând o singură doctrină stoică, doctrină care, acolo unde dispunem de fragmente aparținând lui Chrysippos însuși, reiese a fi a lui Chrysippos. În culegerea mea se găsesc numeroase exemple ce ilustrează acest fapt.

Nu vreau să susțin că Alexandru, filozof dintre cei mai erudiți, n-ar fi cunoscut și doctrinele altor stoici în afară de Chrysippos. Căci el indică deseori deosebirile dintre stoici, împins însă de un interes mai curând istoric. Acolo unde polemizează în această lucrare cu doctrina stoică, și-l alege ca adversar pe Chrysippos, a cărui doctrină, acceptată de aproape toți stoicii din vremea sa, știa că se bucura de o maximă autoritate. Astfel, nu vom greși dacă vom raporta toate mărturiile lui Alexandru despre stoici care nu contrazic doctrina lui Chrysippos la Chrysippos însuși. Și trebuie acordat mult credit mărturiilor acestui autor erudit și perspicace, care, pe de o parte, păstrează în

multe pasaje cuvintele lui Chrysippos însuși, iar pe de altă parte, tezele expuse cu cuvintele lui le raportează fidel la doctrina lui Chrysippos, fără a o altera nici prin neștiință, nici prin ostilitate, deși e dominat de porniri polemice.

Prin urmare, ca să rezum cele expuse cu privire la Plutarh, Galenos și Alexandru, rezultă că începând cu secolul II p. Chr. școlile stoice recunoșteau aproape exclusiv autoritatea lui Chrysippos. Căci cei trei autori despre care am vorbit polemizează cu învățații stoici din vremea lor.

Despre stoicii populari

Cu totul altfel stau lucrurile cu stoicii vremurilor din care ne-au parvenit fie cărți, fie cel puțin fragmente; mă refer la Musonius, Arrianos (Epictet) și Marcus Aurelius. Nici unul dintre ei nu s-a dedicat continuării tradiției savante a școlii. De aceea, pentru reconstituirea învățăturii lui Chrysippos ei nu oferă aproape nimic folositor. Căci școala stoică din epoca lui Augustus era așa cum știm că a fost cea peripatetică pe vremea lui Andronikos, în sensul că se ocupa mai mult de înțelegerea și explicarea scrierilor autorilor vechi decât de cercetarea autentică; iar școala stoică nouă care apare în secolul I p. Chr. nu are interes pentru știință, ci nutrește chiar ură împotriva doctrinei, și, alegând din vechiul tezaur de maxime doar câteva sentințe repetate neîntrerupt în auzul ascultătorilor, precum acel sumbru adagiu: οὐδὲν ἐφ’ ἡμῖν εἶναι πλὴν τῆς χρήσεως τῶν φαντασιῶν [„Nimic nu este în puterea noastră decât modul în care folosim impresiile“], nu se preocupă decât de reformarea moravurilor populare.

Despre Seneca

Ceea ce surprinde în cel mai înalt grad la Seneca este faptul că, plasat oarecum la granița dintre cele două genuri ale filozofiei, când se cufundă în studiile savante ale celor vechi, când perorează împotriva investigării subtile a adevărului, pe motiv că nu ar aduce nici o contribuție la corectarea moravurilor, încât ai putea crede că-i auzi pe

Musonius sau pe Epictet. Și astfel, în lucrările lui Seneca și mai ales în epistolele sale se găsesc multe lucruri foarte utile, deoarece se bazează pe lectura autorilor mai vechi, dar încă și mai multe cu totul lipsite de amintirea vechii doctrine. Însă nici măcar cele pe care le elaborează după modelul vremurilor anterioare nu pot fi comparate cu acestea din urmă dacă ne gândim la fidelitatea și acuratețea pe care le găsim la cei mai aprigi adversari ai stoicismului – Plutarh, Galenos și Alexandru. Căci aceștia l-au și combătut cu tărie pe Chrysippos, dar i-au și propagat învățătura autentică, fie reproducând chiar spusele lui, fie expunându-i teoriile, pe când Seneca, pe lângă faptul că s-a alăturat acelor autori care, începând cu Panaitios, s-au străduit să îmblânzească asprimea stoică și să adauge ornamente stilistice, nu și-a propus atât să le expună doctrina, cât să filozofeze el însuși cu ajutorul resurselor lor. Sunt însă multe lucruri pe care, dat fiind că nu erau pe gustul epocii sale, Seneca se temea să le spună direct, și acestea sunt cele cărora am căutat noi să le dăm de urmă în primul rând. Căci de cele mai multe ori este ușor să ne dăm seama când împrumută lucruri străine, iar cine-l parcurge pe Seneca în căutarea vestigiilor doctrinei lui Chrysippos nu are a se teme prea mult că i-ar putea atribui acestuia opinii aparținându-i lui Seneca însuși. Mult mai mare este riscul de a prelua teorii aparținându-le lui Poseidonios sau lui Hekaton, dintre care au existat foarte multe alcătuite în spiritul stoicilor vechi. Căci, deși au introdus unele noutăți în câteva probleme de etică și mai ales în ceea ce privește noua doctrină a îndatoririlor, iar Poseidonios – și în psihologie, în astronomie și meteorologie, acești filozofi au continuat totuși să apere multe dintre tezele vechiului stoicism, în parte repetând vechile raționamente, în parte plăsmuind altele asemănătoare. Deci cele concepute de autorii stoicismului mediu prin propriile lor resurse, în acord cu spiritul epocii, sunt foarte ușor de evitat; în schimb teoriile, destul de numeroase, plăsmuite după modelul celor vechi sunt greu de diferențiat de cele preluate de la aceștia. Astfel, multe dintre pasajele extrase din acei autori care se bazează pe Poseidonios – anume Seneca, Kleomedes sau *Introducerea* lui Achilleus la florilegiul din Chrysippos – le-am adoptat nu fiindcă aș socoti că redau doctrina lui Chrysippos în forma ei pură, ci pornind de la ideea că Poseidonios, prin propriile descoperiri, a dezvoltat anumite principii preluate de

la Chrysippos. Căci, dacă vrem să ne mulțumim doar cu acele relicve din doctrina lui Chrysippos care ori îi sunt atribuite nominal, ori pot fi socotite drept extrase atent alcătuite sau rezumate ale lucrărilor sale, multe lucruri care ar putea fi de folos pentru cunoașterea mai precisă a filozofiei lui ar fi lăsate deoparte. Trebuie deci să le includem și pe cele care redau doctrina lui Chrysippos amestecată cu elemente străine, cu condiția să reținem caracterul îndoielnic al autorității lor. Și este foarte posibil ca cei ce se vor folosi de pasajele selectate de mine să reușească să identifice câteva dintre ele ca fiind străine de doctrina lui Chrysippos. Căci cel care se ocupă singur de un domeniu atât de vast nu poate rezolva toate chestiunile de detaliu cu maximă precizie. Acestea sunt așadar avertismentele cu privire la pasajele pe care le-am selectat din lucrările lui Seneca, Kleomedes și Achilleus.

Despre Philon din Alexandria

Diferite de cele precedente, și totuși asemănătoare lor sunt mărturiile stoice ale lui Philon din Alexandria, mărturii din care am selectat un număr foarte mare. Philon se aseamănă cu Seneca prin faptul că și el se inspiră din Poseidonios și din ceilalți autori ai stoicismului mediu, inclusiv din Antiochos, așa încât toate cele spuse despre Seneca i se aplică în egală măsură și lui Philon. Întrucât cea mai mare parte a mărturiilor lui Philon se referă la înțelepți și la netrebnici, ne va fi de cele mai multe ori ușor să decidem ce pasaj este desprins mai curând din stoicismul vechi decât din cel mediu. Ne vom întâlni însă la Philon cu o altă dificultate specifică, anume că acest autor, punând mare preț pe frumusețea și bogăția expunerii, se ferește de termenii vechi și ieșiți din uz ai stoicilor. Așadar, în cazul lui Philon, trebuie să ne îndreptăm atenția mai mult spre subiectul ca atare decât spre cuvinte, a căror asprime inițială este cel mai adesea subtil atenuată. În plus, trebuie să ținem seama de faptul că foarte adesea, în cadrul uneia și aceleiași fraze, autorul amestecă elemente proprii cu elemente străine. Cum însă deosebirile dintre tezele stoice și cele ce-i aparțin lui Philon însuși sunt atât de evidente, încât până și cititorul cel mai

puțin experimentat le observă cu ușurință, nu am considerat necesar să atragem atenția asupra lor* în fiecare caz în parte.

Despre Cicero

Trec acum la Cicero, a cărui autoritate în chestiuni filozofice a fost examinată de Usener în *Epicurea.* În cazul său este nevoie de o și mai mare prudență, pentru că, atingând vremurile lui Poseidonios și Panaitios, se bazează, în aproape tot ceea ce ține de chestiunile stoice, pe autorii așa-numitului stoicism mediu. Și mai apare ceva care sporește dificultatea. Căci, de vreme ce academicii epocii lui Cicero (adică Philon și Antiochos) au împrumutat ei înșiși atât de multe lucruri de la stoici, încât Cicero ar fi putut dobândi cunoașterea doctrinei stoice din cărțile lor, se poate întâmpla ca mai întâi Cicero să pară că a folosit o scriere academică, apoi să arătăm că respectivul academic a folosit la rândul lui un autor al stoicismului mediu, pentru ca în final să reiasă că acesta din urmă îl va fi folosit întru câtva pe Chrysippos. Și astfel, pe o cale nesigură și adesea întreruptă, să ajungem, printr-o serie de etape intermediare, de la Cicero la Chrysippos însuși. Și nu este ușor să ne dăm seama în ce privințe s-au abătut de la modelul inițial mai întâi autorul stoic mediu, apoi cel academic și apoi însuși Cicero. Un exemplu în acest sens ni-l oferă prima carte din *De legibus*, care, fiind în cea mai mare parte o reproducere după Antiochos, susținător al stoicilor în foarte multe privințe (vezi vestigiile evidente din Antiochos în §§ 37 și 38 și mai ales cuvintele din § 38: *his omnibus haec quae dixi probantur* [„prin toate acestea se demonstrează cele pe care le-am afirmat“] referitoare la întreaga discuție anterioară), concordă perfect, dacă privim lucrurile în esența lor, cu teoriile stoi-

---

* Am extras mai demult aceste mărturii ale lui Philon din ediția Mangey; după apariția noii ediții a lui Leopold Cohn și Paul Wendland, am colaționat toate extrasele cu ajutorul ei. Dar am greșit atribuindu-i pretutindeni această ediție lui Wendland, căci volumele I și IV au fost editate de Leopold Cohn, iar numai II și III, de Wendland. Eroare pentru care îi adresez scuzele mele acestui învățat, ale cărui merite le-am trecut fără să vreau sub tăcere.

cilor privind legea și dreptul. Totuși, cât privește detaliile și mai cu seamă termenii, există, se pare, și multe elemente străine stoicilor. În ce privește însă întrebarea care este autorul stoic din care se inspiră Antiochos, nimeni nu se va încumeta să încerce a-i afla dezlegarea, câtă vreme ne lipsește însăși lucrarea acestuia. Căci faptul de a corespunde în privința subiectului cu fragmentele doctrinei lui Chrysippos nu dovedește aproape nimic. Ce-i drept, Antiochos putea să se inspire din Chrysippos însuși, așa cum face adeseori, sau putea să apeleze la vreuna dintre scrierile succesorilor acestuia. Oricum ar sta însă lucrurile, mi s-a părut că procedez corect admițând în culegerea de fragmente ale lui Chrysippos o mare parte din conținutul acestei lucrări. Căci am socotit că nu se cuvenea să lipsească nici una dintre tezele extinse probabil prin anumite adaosuri, iar prin altele chiar denaturate, dar aparținându-i în cea mai mare parte lui Chrysippos. Cu privire la sursele cărților a III-a și a IV-a din *Tusculanae disputationes* [*Discuții tusculane*], părerile învățaților sunt împărțite. S-a susținut că ar fi vorba ori de Chrysippos, ori de Poseidonios, ori de Antiochos, ori de Philon. Nu este locul aici să-mi expun părerea cu privire la întreaga chestiune. Anumite aspecte ale acestei probleme sunt însă atât de strâns legate de lucrarea noastră, încât nu putem să nu le atingem măcar pe scurt. Să ne ocupăm mai întâi de cartea a III-a. Hirzel și-a dat aici toată silința să demonstreze că Cicero nu s-ar fi folosit de textele lui Poseidonios. Mie însă mi se pare că există unele urme ale influenței acestuia. Hirzel însă atribuie întreaga carte, ca și pe celelalte, exclusiv lui Philon – o convingere la care savantul n-ar fi putut ajunge decât plecând de la premisa că fiecare carte ar proveni de la un singur autor. Dar, dacă întreaga carte ar fi fost o transcriere după un singur autor, cum s-ar explica faptul că Cicero a amestecat în cuprinsul ei trei chestiuni diferite, în așa fel încât uneori el însuși pare să nu știe care este tema principală pe care o tratează? Prima dintre acestea ar fi dacă înțeleptul are sau nu parte de suferință, a doua se referă la natura și cauzele pasiunilor, iar a treia, la cea mai bună metodă de consolare. Iar la început chestiunea este astfel pusă, încât te-ai aștepta să fie vorba despre faptul că înțeleptul nu cunoaște suferința. Acesta este subiectul de discuție propus în § 12 și aceeași chestiune este dezbătută în

§§ 14–21, prin acele „mici argumente stoice“, aparținându-i, după cum socot, lui Chrysippos. Apoi, la începutul § 22, se spune: *Haec sic dicuntur a Stoicis concludunturque contortius. Sed latius aliquanto dicenda sunt et diffusius* [„Astfel grăiesc și conchid într-o manieră strânsă stoicii. Dar ele ar trebui spuse întru câtva mai pe larg și mai dezvoltat“]. Promite așadar să trateze mai pe larg această chestiune, i.e. că înțeleptul ar fi ferit de suferință. Dar cele ce urmează nu se potrivesc în nici un fel cu această promisiune; chiar și înțeleptul pare cu totul uitat. A se vedea ultimele cuvinte din § 23, prin care este introdusă discuția cu privire la natura și cauzele afectelor, nu pentru a demonstra că înțeleptului i-ar fi străină suferința, ci pentru a afla „puterea tămăduitoare“. Și astfel pare să debuteze cea de a doua chestiune despre care am vorbit, urmând să-i servească drept fundament celei de a treia, i.e. celei cu privire la consolare. Totuși, în §§ 24 și 25, unde s-a pronunțat despre afecte în general, dând și definițiile fiecărei specii de afecte, deși aceste definiții sunt stoice, ele nu sunt nici ale lui Chrysippos, nici ale lui Poseidonios, iar în cea de a doua parte a § 25 și în §§ 26 și 27 tratează din nou prima chestiune.* Aceasta pare însă mai mult expusă decât dezbătută, nefiind corelată prin nici o frază de legătură cu definițiile din paragrafele precedente, așa încât este limpede pentru oricine că a fost adăugată de Cicero pentru completarea sursei, care nu conținea nimic despre acea primă chestiune. Ceea ce dă un plus de credibilitate acestei ipoteze este faptul că apoi, în § 28, prima chestiune este cu totul neglijată și nici cea de mai mare amploare pe care o promisese în § 22 nu se găsește nicăieri. În sfârșit, în § 80 spune: *Sed nescio quo pacto ab eo quod erat a te propositum aberravit oratio. Tu enim de sapiente quaesieras* etc. [„Dar nu știu cum s-a făcut că discuția a deviat de la ceea ce propuseseși tu. Căci tu întrebaseși despre înțelept etc.“]. Nici noi nu știm ceea ce Cicero însuși fie nu știe, fie se preface că ignoră, dar putem în schimb să bănuim

* III, 25: *Sed cetera alias, nunc aegritudinem, si possumus, depellamus. Id enim sit propositum, quandoquidem eam tu videri tibi in sapientiam cadere dixisti, quod ego nullo modo existimo. e.q.s.* [„Iar pe celelalte, deci și suferința, să le îndepărtăm. Aceasta să ne fie deci tema, dat fiind că tu ai afirmat că suferința îi revine înțeleptului, lucru pe care eu nu-l pot nicidecum accepta ș.a.m.d.“].

care era obârșia acestei ample devieri, anume că s-a folosit de o sursă străină de subiectul propus inițial. Pe când în partea mediană (în §§ 28–79) cea de a doua și cea de a treia chestiune sunt amestecate de așa manieră, încât par a fi tratate când una, când cealaltă. Este însă foarte probabil ca fiecare dintre cele două chestiuni să fi fost tratată în una și aceeași sursă; căci și Chrysippos a considerat că, înainte de a aplica remediul pasiunilor, trebuie să ne ocupăm de cauzele și natura lor. Ar fi trebuit însă ca cele două chestiuni să fie abordate succesiv, și nu așa cum procedează Cicero, care le tratează simultan. Așadar, acest amestec al celor două chestiuni, care domnește la Cicero, pare a se explica prin apelul la diverse surse. Apare și o altă serie de probleme. În § 28, unde am fi crezut că, după descrierea concepțiilor lui Epicur și ale cyrenaicilor cu privire la cauza suferinței, discută mai întâi despre concepția cyrenaică (§§ 29–31), apoi prin cuvintele *sed est iisdem de rebus quod dici possit subtilius, si prius Epicuri sententiam viderimus* [„dar despre aceleași lucruri se poate spune ceva mai subtil, dacă vedem mai întâi părerea lui Epicur"] trece la Epicur, cu a cărui concepție polemizează în §§ 32–51, ca abia în § 52 să revină la cyrenaici. Dar dacă, într-adevăr, nu se poate spune nimic cu privire la cyrenaici înainte de a explica viziunea lui Epicur, de ce, după descrierea pe scurt a ambelor concepții, nu trece îndată la Epicur? Și aici mi se pare că recunosc deci prezența a două surse. Însă orice îndoială va fi în final spulberată dacă se va examina cu mai multă atenție discuția despre cyrenaici. Căci în timp ce în § 52, prin cuvintele *omnia videri subita maiora* [„toate cele neașteptate par mai mari"], admite că neprevăzutul are o mare forță de a spori suferința, în § 56 este de părerea contrară, spunând despre cele neprevăzute: *non id efficiunt, ut ea quae accidunt maiora videantur; quia recentia sunt maiora videntur, non quia repentina* [„nu fac ca cele întâmplate să pară mai mari; ele par mai mari fiindcă sunt recente, nu fiindcă sunt neașteptate"]. Deci, întrucât acestea, puse față în față, se contrazic reciproc, ele nu pot fi raportate la o unică sursă. De unde reiese că Cicero a avut la dispoziție mai multe surse.

Să lăsăm însă deoparte problema surselor, prea complicată pentru a putea fi rezolvată aici. Să trecem la pasajul § 28, 29, cu privire la

care mulți s-au întrebat dacă este preluat din Poseidonios sau din Chrysippos. Căci după ce este relatată opinia cyrenaică *non omni malo aegritudinem effici censent, sed insperato et necopinato malo* [„ei socotesc că suferința nu este produsă de orice rău, ci numai de răul neașteptat și neprevăzut“] sunt adăugate cuvintele: *Est id quidem non mediocre ad aegritudinem augendam; videntur enim omnia repentina graviora. Ex hoc et illa iure laudantur: Ego cum genui tum moriturum scivi etc. Haec igitur praemeditatio futurorum malorum lenit eorum adventum, quae venientia longe ante videris* [„Iar aceasta contribuie nu puțin la creșterea suferinței, căci toate cele neașteptate par mai grele. De aceea pe bună dreptate sunt citate și cuvintele: Când l-am născut, am știut că e muritor etc. Această precugetare a relelor viitoare alină deci sosirea celor pe care le-ai văzut venind cu mult înainte“]. Apoi, legat de aceeași concepție, Cicero traduce în latină spusele lui Theseus din piesa lui Euripide și adaugă o cugetare preluată de Euripide de la maestrul său Anaxagoras, care ar fi spus: *sciebam me genuisse mortalem* [„Știam că am zămislit un fiu muritor“]. Cu această discuție poate fi pus în paralel un pasaj foarte asemănător din Galenos, *De Hippocratis et Platonis placitis*, p. 392 Müller (vol. III, n. 482). Iar întrebarea cardinală este dacă Galenos își datorează informația lui Poseidonios sau lui Chrysippos. Căci, punctul acesta odată elucidat, ar fi dezvăluită și sursa lui Cicero. Iar cântărind termenii pe care îi folosește Galenos în scrierile sale, ca și întreaga structură a pasajului, este imposibil să nu le raportăm la Poseidonios, întrucât Galenos a precizat anterior că expune argumentele lui Poseidonios împotriva lui Chrysippos și că însuși termenul προενδημεῖν (pe care Cicero îl traduce prin *praemeditandi*) trebuie atribuit lui Poseidonios (βούλεται δὲ τὸ προενδημεῖν ῥῆμα τῷ Ποσειδωνίῳ etc. [„dar termenul «precugetare» i-l atribuie lui Poseidonios etc.“]), iar în continuare (p. 394) trece la Chrysippos (καὶ ὁ Χρύσιππος μαρτυρεῖ) [„și Chrysippos recunoaște“], astfel că cele precedente se arată în mod clar a fi aparținut unui alt autor, adică lui Poseidonios. Dar cuvintele care ne-au fost transmise îi stârnesc îndoieli lui Bake, care (*Posidonii reliquia*, p. 204), acolo unde apare cuvântul προενδημεῖν, recomandă înlocuirea numelui lui Poseidonios cu cel al lui Chrysippos. Dar savantul nu ne prezintă motivele pro-

cedeului său, și ele nici nu pot fi prezentate, căci respectivii termeni se potrivesc la fel de bine cu doctrina lui Poseidonios ca și cu cea a lui Chrysippos. Iar acestei conjecturi a lui Bake i se mai opune și faptul că ea ar face necesară o altă modificare a cuvintelor transmise; căci acolo unde, în ceea ce urmează, se trece la Chrysippos, în loc de καὶ ὁ Χρύσιππος ar trebui scris, așa cum propune Müller, ὁ Χρ. καὶ. Nici cu aceste două modificări lucrurile n-ar fi pe deplin rezolvate, ci la p. 392, 13, înainte de cuvintele καὶ φησι, ar trebui presupusă o lacună considerabilă. Iată deci în ce măsură emendării propuse de Bake îi este preferabilă reținerea, la p. 393, 3, a numelui lui Poseidonios și la p. 394, 9 cea a cuvintelor καὶ ὁ Χρύσιππος, recunoscând în cele din urmă locul corupției doar în pasajul de la p. 392, rândul 13: καὶ φησι διότι. Căci, indiferent cum le vom judeca pe celelalte, aici ne vom împiedica totdeauna. Dar să ajungem și la chestiunea de fond. Așadar, Chrysippos formulase o doctrină nouă cu privire la suflet și la afecte, dar o făcuse de așa manieră încât să poată dovedi că este în consens cu Zenon, fondatorul școlii. Și astfel el a susținut în scrierea sa atât definițiile generale ale afectelor, care fuseseră construite de Zenon, cât și definiția suferinței ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας [„reprezentarea recentă a prezenței unui rău“], care îi aparținea și ea tot lui Zenon (după cum o dovedesc spusele lui Galenos, p. 391: ὁ γοῦν ὅρος οὗτος ὁ τῆς λύπης, ὥσπερ οὖν καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν παθῶν ὑπό τε Ζήνωνος εἰρημένοι καὶ πρὸς τοῦ Χρυσίππου γεγραμμένοι [„Așadar, această definiție a suferinței, precum și multe alte definiții ale pasiunilor enunțate de Zenon și scrise de Chrysippos...“]). Dar, în afară de vechile definiții proclamate de dragul lui Zenon, el obișnuia să-și construiască propriile definiții, care îi exprimau mai exact doctrina. Așadar, el însuși era de părere că suferința nu este reprezentarea unui rău oarecare, ci a unuia mare sau, ceea ce înseamnă același lucru, a unui rău de natură să ne copleșească (ἐφ᾽ ᾧ καθήκει συστέλλεσθαι). Așadar, aceasta este forma sub care apare definiția și la Didymos (Stobaios, II, p. 90, 14 Wachsmuth), și la Andronikos (Kreuttner, p. 12, 1), și la Cicero (*Tusculanae disputationes*, IV, 7, 14; de III, 11, 25 ne vom ocupa mai târziu). Iar că această definiție îi aparține lui Chrysippos o dovedesc obiecțiile lui Poseidonios expuse de Galenos.

Cf. p. 392, 1: καί τοι οὐδὲ τὸ πρόσφατον ἐχρῆν ἐγκεῖσθαι κατὰ τὸν ὅρον, εἴπερ ἀληθῆ τὰ Χρυσίππου, κατὰ γὰρ τὴν γνώμην αὐτοῦ μᾶλλον ἦν μεγάλου κακοῦ ἢ ἀνυπομονήτου ἢ ἀκαρτερήτου, καθάπερ αὐτὸς εἴωθεν ὀνομάζειν, τὴν λύπην εἰρῆσθαι ἔδει δόξαν, οὐ προσφάτου etc. [„și nici noțiunea de «recent» nu trebuia să facă parte din definiție, dacă sunt într-adevăr spusele lui Chrysippos, căci după părerea lui trebuia numită suferință mai curând reprezentarea unui rău grav sau de neîndurat sau intolerabil, după cum obișnuia el să-l numească, și nu a unuia recent“]. Este clar că acele αὐτοῦ și αὐτὸς nu se pot referi decât la Chrysippos. *Cf.* și pp. 369 și 370, mai cu seamă acele spuse ale lui Poseidonios prin care îl combate pe Chrysippos: εἰ γὰρ τὸ μέγεθος τῶν φαινομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν κινεῖ τὸ νομίζειν καθῆκον καὶ κατὰ ἀξίαν εἶναι παρόντων αὐτῶν ἢ παραγινομένων μηδένα λόγον προσίεσθαι, περὶ τοῦ ἄλλως δεῖν ὑπ’ αὐτῶν κινηθῆναι [„căci dacă amploarea celor care par a fi bune sau rele este cea care determină pe cineva să considere că prezența sau apariția lor este corelată cu îndatorirea și cu valoarea lor, atunci nu se mai acceptă nici un alt motiv <cu excepția amplorii lor> pentru care ar trebui să fie afectați de ele într-un alt mod…“]. Este clar deci că acea definiție mai simplă (ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας [„este reprezentarea recentă a prezenței unui rău“]) nu-i e proprie lui Chrysippos, nefiind elaborată de el, ci de Zenon. Așa se face că ceea ce-l preocupă pe Poseidonios este să demonstreze că definiția lui Zenon este incompatibilă cu doctrina lui Chrysippos. Căci acel „πρόσφατος“ care a fost adăugat definiției nu este, susține el, în acord cu teoriile lui Chrysippos. Prin acest adaos se arată că anumite lucruri stârnesc afectele câtă vreme sunt recente, în schimb, odată cu trecerea timpului, fie nu mai stârnesc nici un afect, fie o fac, dar într-o măsură foarte mică. Acest fapt nu poate fi însă explicat de cel care consideră reprezentarea însăși drept afect: căci reprezentarea, chiar și cu trecerea timpului, nu se schimbă dacă nu intervine altceva. Aici Poseidonios se folosește de exemplul celor care slăbesc forța afectelor printr-o îndelungată „precugetare“. Căci, prin cugetare, aceștia nu fac ca relele să nu mai pară rele, ci, datorită unei îndelungate obișnuințe a gândirii, să tulbure sufletul cu o forță redusă. Poseidonios arată într-un alt pasaj că și Chrysippos ar

fi admis acest lucru, deși nu precizase nimic cu privire la cauza lui (ὅτι δὲ ἐν τῷ χρόνῳ μαλάττεται τὰ πάθη, κἂν αἱ δόξαι μένωσι τοῦ κακόν τι αὐτοῖς γεγονέναι, καὶ ὁ Χρύσιππος – μαρτυρεῖ etc.) [„că, pe măsură ce trece timpul, afectele scad în intensitate, chiar dacă există în continuare reprezentările cu privire la un rău care li se va întâmpla, o recunoaște și Chrysippos etc."]. Să întrebăm din nou căruia dintre filozofi, lui Chrysippos sau lui Poseidonios, i se potrivesc mai bine acele cuvinte problematice reproduse de Galenos la p. 392. Dacă nu greșesc, va rezulta că ἄσκησιν [„exercițiul"] și ἐθισμόν [„obișnuința"] (acestea fiind chiar cuvintele folosite de Galenos în acel pasaj) nu puteau fi invocate de Chrysippos drept cauze prin care afectul este diminuat. Căci obișnuința și exercițiul ne ajută să suportăm mai ușor nefericirea, dar nu au puterea de a ne schimba reprezentarea. Așadar, consider acum că acel pasaj trebuie raportat la Poseidonios și deci nu trebuie modificat nimic, doar că la p. 392, rândul 13 trebuie înlocuit διότι cu διὰ τί. În schimb, recunosc că în culegerea de fragmente, vol. III, n. 482, am greșit acceptând acel pasaj și declarându-mă, în notă, de acord cu conjectura lui Bake. Să ne întoarcem însă la Cicero, ale cărui adaosuri la afirmațiile cyrenaicilor (§ 28 *sq.*) trebuie raportate, la rândul lor, grație asemănării cu pasajul din Galenos, tot la Poseidonios. Căci, deși trebuie să îi concedem lui Hirzel că din simpla utilizare a acelorași pasaje din poeți nu se poate deduce utilizarea aceleiași surse, totuși mai multe pasaje din ambele lucrări sunt atât de concordante, încât par a se referi la același lucru. După cum am amintit mai sus, este ciudat că despre concepția cyrenaicilor se vorbește în două pasaje. E clar acum că aceasta s-a datorat faptului că Cicero a inserat în mod nepotrivit un pasaj luat la repezeală din Poseidonios.

Mai există un pasaj în legătură cu care trebuie cercetat dacă îi aparține lui Poseidonios sau lui Chrysippos, anume § 24, 25, în care sunt date definițiile afectelor. Dar acesta nu necesită o discuție mai amplă, ci se înțelege de la sine că cei care-i atribuie aceste definiții lui Poseidonios se înșală; căci ele se bat cap în cap cu doctrina lui Poseidonios și par a se potrivi mult mai bine cu cea a lui Chrysippos. Căci, după cum a reieșit din cercetarea noastră, termenul propriu acestora, acel *magni* [mare] (adăugat noțiunilor de *boni* [bun] sau *mali* [rău]),

este, cel mai probabil, preluat de la Chrysippos. Însă e imposibil ca acestea să fi fost copiate din Chrysippos însuși. Căci faptul de a proclama reprezentarea cauză a afectului și ideea că acesta este stârnit de reprezentarea unui lucru bun sau rău sunt incompatibile cu afirmația acestuia că afectul însuși constă în reprezentare. Și, ca să nu ne închipuim cumva că Cicero ar fi tradus neglijent citatul grecesc, e de văzut definiția din Didymos reprodusă de Stobaios, II, p. 90, 14: λύπην δ᾽ εἶναι συστολὴν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ᾽ αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ᾽ ᾧ καθήκει συστέλλεσθαι [„suferința este o contracție a sufletului nesupusă rațiunii, iar cauza acesteia este reprezentarea prezenței unui rău recent, care este de natură să ne copleșească"]. Acest πρόσφατος care, după interpretarea greșită a autorilor vechi, se raporta la δόξα este legat de fapt de cuvântul κακόν. Acesta este însă un amănunt lipsit de importanță. Mai grav e faptul că acea reprezentare prin care Chrysippos definea suferința este prezentată drept cauza afectului. Îl recunoaștem aici pe un stoic mai recent care, prin reunirea celor două definiții, căuta să atingă un punct de vedere intermediar între cel al lui Zenon și cel al lui Chrysippos. Același lucru este valabil și cu privire la sursa lui Cicero, care s-a folosit de Chrysippos, dar nu l-a citat cu acuratețe. Despre teamă și suferință se spune că ar constitui reprezentarea unui rău mare; dar aceasta pare a fi explicabil mai curând prin neglijența lui Cicero decât prin utilizarea mai multor surse. Căci definițiile lui Cicero sunt în contradicție cu Chrysippos prin faptul că trec complet cu vederea acel πρόσφατος; căci cele adăugate la definiția suferinței (*opinio magni mali praesentis*) [„reprezentarea prezenței unui rău mare"], și anume: *et quidem recens opinio talis mali ut in eo rectum videatur esse angi* [„reprezentarea recentă a unui asemenea rău, încât să apară normal să ne tulburăm din pricina lui"], sunt în mod cert străine de sursa lui Cicero, de vreme ce în sursa respectivă afectul nu constă în reprezentări, ci este stârnit de reprezentări. Căci despre reprezentare în calitate de cauză a afectului însuși nu se putea spune că ar fi fost „recentă". De ce a adăugat-o Cicero este însă ușor de înțeles dacă ne aplecăm asupra § 62 *sq.*, care are drept fundament această parte a definiției. Aceasta însă, după cum o confirmă primele cuvinte din § 62, nu se leagă cu

cele precedente, întrucât reprezentării respective (adică celei referitoare la faptul că e normal să suferim) i se atribuie nu puterea de a provoca, ci aceea de a spori pasiunea. A se compara și cu următoarele cuvinte din § 28: *Atque hoc quidem perspicuum est, tum aegritudinem exsistere, cum quid ita visum sit, ut magnum quoddam malum adesse et urgere videatur* [„Și este, ce-i drept, evident că suferința există atunci când ceva este reprezentat de așa manieră încât un rău mare pare să fie prezent și să amenințe“]. Căci acestea sunt într-adevăr în acord cu definițiile voluptății și cupidității din § 24, 25 și par a fi luate din aceeași sursă, dar nu arată nici o urmă a acelui adaos. Avem, așadar, de a face cu un autor care acorda cea mai mare greutate amplorii răului reprezentat, iar urmele lui le putem recunoaște și în alte pasaje ale acestei cărți. Același autor pare să fi considerat mai mari relele neprevăzute și subite, deoarece în cazul acestora ne-ar lipsi timpul pentru o justă apreciere a amplorii lor (*cf.* § 52: *quod quanta sint, quae accidunt, considerandi spatium non datur* [„deoarece nu avem timp să ne gândim cât sunt de mari cele ce ni se-ntâmplă“]). Iar faptul că pasiunea se diminuează fie prin „precugetare“, fie prin simpla trecere a timpului l-a explicat apoi prin aceea că în urma unei cugetări îndelungate, anterioară sau ulterioară, oamenii ajung să aprecieze corect amploarea răului. *Cf.* § 58, 59, unde sunt de reținut mai cu seamă cuvintele: *intellecto eo quod rem continet, malum quod opinatum sit maximum, nequaquam esse tantum, ut vitam beatam possit evertere* [„după ce au înțeles acel lucru esențial: că răul pe care-l socotiseră cel mai mare nu e nicidecum atât de mare încât să poată distruge o viață fericită“]. E limpede că această doctrină se află în contradicție cu cea a lui Poseidonios, pe care am schițat-o mai sus. Căci acela considera obișnuința și exercițiul cauze ale atenuării pasiunii prin anticipare. Pe când aici a apărut susținătorul lui Chrysippos, căci el consideră că în însăși schimbarea reprezentării se află cauza. Cele spuse la § 55: *feriunt enim fortasse gravius; non id efficiunt, ut ea quae accidant maiora videantur* [„lovesc poate mai tare; nu fac ca cele întâmplate să pară mai mari“] sunt în deplin acord cu doctrina lui Poseidonios, care, după cum știm de la Galenos, nu punea nici un preț pe amploarea răului reprezentat, în schimb punea accentul pe obișnuință sau pe lipsa ei.

Căci, socotea el, reprezentarea cu privire la amploarea <răului> rămânând neschimbată, oamenii se obișnuiesc treptat cu răul. Dar consider că acele cuvinte pe care le-am citat mai devreme din § 58 conțin, la rândul lor, indicii cu privire la un anumit autor. Căci acest autor, care este, neîndoielnic, același cu cel de la care Cicero a împrumutat definițiile stoice din § 24, 25, susține totuși că viața fericită nu este complet lipsită de rele, ci are parte de unele rele mărunte. Acesta era deci capabil să deosebească o viață fericită de una preafericită. Și, cum la începutul capitolului 25, este citat Antiochos cu ceva mărunt în sine, dar atât de bine corelat cu cele precedente, încât nu poate fi despărțit de ele cu nici un chip, iar în paragrafele următoare se disting, de asemenea, urmele aceluiași autor (*cf.* § 61: *causa aegritudinis est enim nulla alia nisi opinio et iudicium magni praesentis atque urgentis mali* [„căci cauza suferinței nu este decât reprezentarea unui rău prezent și amenințător și judecata asupra lui“]), socot că sursa lui Cicero a fost în mod cert Antiochos. Astfel se explică perfect de ce punea atât de mult accent pe amploarea răului reprezentat și de ce, dintre numeroasele definiții ale lui Chrysippos, sunt alese acelea care conțin noțiunea de *magni* [„mare“]. Căci Antiochos nu era nicidecum omul care, considerând că nu există nici un rău în afara viciului, să creadă că suferința ar putea fi tămăduită prin extirparea din sufletul celui afectat a oricărei reprezentări a răului; ci ideea că cele socotite foarte mari sunt în realitate mărunte – aceasta este metoda de consolare în deplin acord cu concepțiile sale. Desigur, înțelegerea acestor lucruri nu este de prea mare folos culegerii noastre de fragmente ale lui Chrysippos; a fost totuși necesară o cercetare a surselor cărții a III-a, pentru a înțelege că Cicero a preluat de la Antiochos tot ceea ce în cartea menționată se apropie de doctrina lui Chrysippos.

Cu privire la cartea a IV-a a *Tusculanelor* sunt mai puține aspecte de luat în discuție, și aici regret că va trebui să polemizez din nou cu Hirzel, căruia recunosc că îi sunt profund îndatorat. Dar acest mare învățat nu m-a convins nici de data asta că toate cele cuprinse în această carte ar proveni din aceeași sursă. Dimpotrivă, faptul că în § 10 lasă impresia că acceptă concepția lui Pythagora și Platon despre suflet, pe când în capitolele următoare expune definiții stoice extrase

din filozofia lui Chrysippos, aflate în clară contradicție cu acea teorie, îl socot un indiciu cert al utilizării mai multor surse. Și nici polemica prin care este combătută calea de mijloc a peripateticilor nu cadrează cu viziunea acelui filozof care a susținut că toate afectele provin din opinii greșite. Dimpotrivă, cu aceasta se potrivea mult mai bine un cu totul alt subiect de dispută, anume unul care să arate că, în ce privește reprezentarea pe care ne-o facem despre lucruri, adică opinia asupra lor, nu poate fi concepută vreo cale de mijloc; căci ea este fie adevărată, fie falsă și este absurd să concepem opinia ca moderat falsă sau extrem de falsă. Nu există însă nici o urmă a unui asemenea argument, care, numai el, i s-ar fi potrivit autorului acelor definiții; dimpotrivă, se pleacă doar de la definițiile lui Zenon pentru a demonstra că mișcările sufletului, dacă sunt stârnite prea puternic, întrec, întotdeauna, măsura. Astfel, definițiile și clasificările din §§ 11–33 își au propria sursă, ceea ce pare să sugereze însuși Cicero prin distincția dintre *vela et cursum* [„pânzele și cursul“] discuțiilor următoare și *scrupulosis cotibus* [„stâncile pline de pericole“] din capitolele precedente. Hirzel nu m-a convins nici de faptul că cea de-a IV-a carte ar fi corelată cu cartea a III-a, de așa manieră încât ar trebui să socotim că ambele provin din aceeași sursă. Căci în cartea a III-a se spun multe despre „amploarea“ binelui sau răului reprezentat, fără de care nu se poate concepe stârnirea pasiunii (suferinței), opinia aceasta fiindu-i străină cărții a IV-a. Așadar definițiile pasiunilor, expuse în cărțile a III-a și a IV-a, nu pot aparține aceluiași autor. Astfel, întrucât cele conținute în cartea a IV-a, anume în partea a doua, unde este vorba de căile de mijloc ale peripateticilor și de vindecarea pasiunilor, sunt, cu puține excepții, străine de Chrysippos, nu am de gând să mă ocup de sursa acestei părți; cât despre cea anterioară, §§ 11–33, mai este câte ceva de adăugat. Și în primul rând mă bucur că împărtășesc aceeași părere cu Hirzel, care a contestat ideea că sursa acestor capitole ar fi Poseidonios. În mod vădit, aceleași argumente care nu permit să-i atribuim definițiile cărții a III-a lui Poseidonios sunt valabile și aici. Nu ar trebui, așadar, să socotim că Cicero a apelat la însuși Chrysippos, cu ale cărui concepții coincid multe dintre afirmațiile sale? Sunt însă multe lucruri care infirmă această ipoteză. Căci, pe

de o parte, caracterul neglijent al expunerii, ca și stilul dificil și complicat al frazelor mă fac să îl socotesc pe Cicero complet străin de lectura lui Chrysippos și, pe de altă parte, în acele capitole apar elemente care arată că sunt luate în considerare teorii ale mai multor stoici. *Cf.* § 23: *operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo* [„stoicii, mai cu seamă Chrysippos, se ostenesc prea mult“] și § 30: *quam alii ipsam temperantiam dicunt esse, alii optemperantem temperantiae praeceptis* [„pe care unii o socotesc a fi moderația însăși, iar alții spun că ascultă de preceptele moderației“]. Iar argumentele expuse în §§ 23–32 asupra bolilor și maladiilor sufletului cu greu ar putea proveni de la un singur autor. Căci comparația dintre suflet și corp, cu care debutează § 23, abandonată imediat după expunerea strictului necesar, este reluată în cap. 12 (§ 27) și este plasată pentru a treia oară în cap. 13 (§ 28). Dar explicația noțiunii de maladie este alta în fiecare dintre cele două capitole. Și astfel, deși există anumite afirmații care îi aparțin indubitabil lui Chrysippos, nu cred că întregul conținut al expunerii a fost preluat de Cicero exclusiv de la Chrysippos.

Cum ar trebui, așadar, apreciată întreaga discuție? Știu că mulți aderă la ipoteza potrivit căreia aceasta ar fi fost extrasă dintr-un compendiu oarecare, ipoteză ce se sprijină în special pe asemănarea dintre compendiul lui Didymos și cel al lui Laertios, contrazisă însă de amploarea explicațiilor pe care autorul le dă noțiunilor de „boală și maladie“. Căci astfel de explicații sunt străine unui compendiu. Mie însă îmi surâde cel mai mult ipoteza că ar fi vorba de un rezumat al doctrinei stoice despre pasiuni, realizat de însuși Cicero pentru uzul său personal, folosind în principal teoriile lui Chrysippos. Căci, pe lângă celelalte, ne trimit cu gândul la Chrysippos și următoarele spuse: *Habes ea, quae de perturbationibus enucleate disputant Stoici: quae logica appellant, quia disseruntur subtilius* [„Iată cele susținute de stoici în mod limpede despre pasiuni; partea aceasta este numită logică, deoarece lucrurile sunt expuse mai subtil“]. Într-adevăr, primele trei cărți din scrierea *Despre pasiuni* a lui Chrysippos sunt reunite chiar sub titlul τὰ λογικά, fiind diferențiate astfel de cartea despre consolare (θεραπευτικῷ sau ἠθικῷ). Așadar, este foarte probabil ca cel care i-a pregătit lui Cicero un scurt comentariu să fi desprins această locuțiune

din titlul lui Chrysippos. Ca să rezum ce cred despre această expunere a lui Cicero: ea nu este lipsită de folos pentru cunoașterea doctrinei lui Chrysippos, cu condiția să fim atenți la adăugirile recente.

Să trecem acum la cartea a III-a din *De finibus bonorum et malorum* [*Despre supremul bine și supremul rău*], în care Cicero îi dă cuvântul lui Cato nu doar acolo unde este vorba despre binele și răul suprem, ci și pentru a expune aproape întreaga doctrină morală a stoicilor. Căci, deși trebuie să recunoaștem că lipsesc mai multe pasaje – de exemplu cele despre pasiuni, cu excepția mențiunilor sumare din § 35 –, totuși, dacă, potrivit opiniei lui Hirzel, sursa ar trebui considerată vreo scriere cu subiectul περὶ τέλους [„despre scop"], expunerea amplă cu privire la îndatoririle particulare cu greu ar putea fi raportată la acea scriere. Iar mie mi se pare că Cicero ar fi vrut să trateze teoriile morale ale stoicilor bazate pe structura binelui suprem, dar în expunerea însăși nu a dus complet până la capăt ceea ce își propusese, tratând mai detaliat anumite chestiuni care nu aveau aproape nici o legătură cu acel subiect, cum ar fi teoriile despre relațiile dintre oameni, despre iubire, despre metoda cinicilor, despre prietenie, despre drept. Lucrurile se explică deci cel mai bine dacă presupunem că sursa cuprindea mai mult decât cele legate de scopul lui Cicero și totodată că însuși Cicero a procedat greșit în alegerea subiectelor. Se pare însă că alcătuirea acelei surse respecta o anumită ordine, pe care Cicero a urmat-o. Căci, așa cum observă Madvig și Hirzel, Cicero însuși dă de înțeles că ar fi respectat ordinea ideilor din sursă. Nu este însă îndeajuns de limpede dacă acea sursă era lucrarea unui filozof care făcea o cercetare proprie sau îi aparținea unui doxograf care prelua în compendiul său spusele altora. Acest lucru se poate decide mai ales pe baza pasajelor în care sunt cântărite mai multe afirmații stoice contradictorii, dar și pornind de la cele care par să exprime concepția unui autor anume. Din primul tip de pasaje însă cel mai demn de reținut este § 68: *Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt si qui eiusmodi forte casus inciderit, ut id faciendum sit: alii nullo modo* [„Unii stoici socotesc că înțeleptul, în anumite ocazii, ar putea să urmeze învățătura și modul de viață ale cinicilor; alții resping complet această idee"]. Iată-l pe autor notând dezacordul școlii în maniera

unui doxograf, abținându-se el însuși de la orice apreciere. Într-un alt pasaj, § 57, se relatează că Chrysippos și Diogenes au considerat că bunul renume trebuie urmărit de dragul utilității, pe când urmașii lor, întrucât nu au putut rezista obiecțiilor lui Carneade, au adoptat opinia că el este preferabil și demn de ales pentru el însuși. Cu privire la opinia precedentă, Cicero adaugă: *quibus ego vehementer assentior* [„la care eu mă alătur cu toată convingerea"], aprobare despre care nu știm sigur dacă a fost sau nu preluată din sursă. Să notăm în rest că nu se prezintă nici o explicație în sprijinul ei, în schimb afirmația următoare este formulată ceva mai îngrijit și întărită prin argumente. Este de asemenea surprinzător că prima frază e urmată imediat de aprobare, în schimb lipsește respingerea celei de a doua. Așadar, probabil că Cicero și-a declarat propria adeziune, în timp ce sursa se mulțumea doar să menționeze dezacordul. La fel, în cel de-al treilea pasaj, § 17: *In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant esse voluptatem ponendam* [„Cei mai mulți stoici nu consideră că plăcerea trebuie socotită printre principiile naturale ale acțiunii"], aprobarea care îi este alăturată o socot a fi a lui Cicero, întrucât motivul aprobării: *ne si voluptatem natura posuisse in iis rebus videatur, quae primae appetuntur, multa turpia sequantur* [„pentru ca, dacă s-ar socoti că natura ar fi sădit plăcerea în obiectele prime ale dorinței, să nu urmeze multe consecințe rușinoase"] este formulat cu prea puțină finețe. Acolo însă unde afirmațiile lui Cicero sunt în acord cu concepțiile cunoscute ale altor filozofi, ele îi urmează când pe Chrysippos, când pe Diogenes, când pe Antipatros, așa încât autorul acela pare să fi făcut o selecție din învățăturile celor vechi, nu să fi cercetat problema încrezându-se în propria putere de judecată. Cu aceste indicii se potrivește și faptul că forma multor pasaje este în mod clar una de relatare mai curând decât una de argumentare, cu toate că lui Cato, ca stoic, i se potrivea mai bine să argumenteze. De unde devine verosimilă ipoteza că și autorul sursei relata, și nu argumenta. Întrucât analizele lui Madvig și Hirzel explică îndeajuns această carte, mă mulțumesc cu aceste scurte observații. Consider deci, în încheiere, că întreaga alcătuire a cărții a III-a nu susține ipoteza potrivit căreia ar fi fost preluată dintr-o lucrare a unui filozof celebru. Căci dacă, de exemplu, s-ar fi inspirat

din Hekaton am fi recunoscut măcar ceva din teoriile acestuia, or Hirzel nu a descoperit nimic de acest gen. Și, cum Hirzel însuși a demonstrat cu argumente irecuzabile că nu poate fi vorba de Chrysippos, Diogenes, Antipatros sau Panaitios, rămân la convingerea că Cicero a folosit un rezumat alcătuit din scrierile mai multor filozofi. Oricum ar sta însă lucrurile – căci am tratat această chestiune mai pe scurt decât ar fi trebuit pentru a îndepărta orice îndoială –, aspectul de maximă importanță pentru scopul nostru, chiar dacă ne îndoim cu privire la persoana autorului, este elucidat îndeajuns: doctrina lui Chrysippos constituie fundamentul întregii discuții, doar câteva opinii fiind preluate de la Diogenes și Antipatros. Așadar, acestea, doar cu excepția celor care sunt cunoscute a fi ale lui Chrysippos din alte mărturii, trebuiau să fie incluse în culegerea noastră.

Cu privire la celelalte scrieri ale lui Cicero mai am doar puține lucruri de adăugat; căci, după părerea învățaților, nici una nu s-ar fi inspirat din Chrysippos însuși. În privința cărții a II-a din *De natura deorum* [*Despre natura zeilor*] de faptul că ea se bazează atât pe Poseidonios, cât și pe o anumită carte conținând fraze alese din principalii reprezentanți ai școlii stoice m-a convins întru totul Usener (*Epicurea*, pref. pp. LXVII *sq*.). În schimb, putem presupune că cele care provin de la Poseidonios în cartea I din *De divinatione* [*Despre divinație*] se aflau deja, în cea mai mare parte, în lucrările lui Chrysippos. Căci Poseidonios pare să se fi ocupat de această doctrină expunând la un loc atât lucrurile dezbătute, cât și pe cele culese despre divinație de filozofii anteriori, de Chrysippos, Diogenes, Antipatros, mai degrabă decât să le fi îmbogățit prin noi teorii. Așa se explică numărul mare de lucrări ale lui Poseidonios, ca și cele povestite de Cicero în § 6 al Prefeței, care sunt, indubitabil, luate de la Poseidonios, precum și frecventa citare a celor vechi în textul lui Cicero. Am acceptat însă printre fragmentele lui Chrysippos un anumit pasaj din Origenes (*Contra Celsum*, IV, p. 596 Delarue) datorită similitudinii cu pasajul din Cicero, I, 52, 120; și nu pentru că acest consens ar demonstra în sine originea chrysippeică, ci pentru că știam că în chestiuni stoice Origenes recurge deseori la Chrysippos, iar pe de altă parte subiectul însuși, care atingea oarecum centrul doctrinei, justifica invocarea lui Chrysippos.

Despre Diogenes Laertios și Areios Didymos

Dintre celelalte surse prin care ne parvine cunoașterea doctrinei stoice, *Viața lui Zenon* a lui Laertios și mărturia lui Didymos redată de Stobaios își revendică un statut special, întrucât una cuprinde întreaga etică, cealaltă – partea logică și cea fizică a filozofiei; iar Laertios este cunoscut și pentru frecventa citare a autorilor și scrierilor stoice. Amândoi sunt folositori în cel mai înalt grad pentru cunoașterea doctrinei stoice în general, însă de la care autor izvorăște fiecare opinie reprodusă este dificil de decis în cazul lui Didymos, care adaugă numele autorilor de prea puține ori raportat la amploarea lucrării, și cu nimic mai ușor în cazul lui Diogenes, oricât de numeroase ar fi numele citate de el. Acum, întrucât noi căutăm răspunsul la întrebarea care sunt, din acest mare număr de opinii, cele care provin cel mai probabil de la Chrysippos, trebuie să cercetăm în cazul ambelor surse atât caracterul și natura lor generală, cât și epoca și originea lor. Iar examinarea în paralel a celor două surse este o cerință obiectivă, care decurge din marea lor asemănare atât în aspectele generale, cât și în cele de detaliu. Nu vreau să încep prin a aminti afirmațiile altor savanți care s-au ocupat de aceste chestiuni, ci voi trece direct la subiect. Așadar, odată încheiată enumerarea discipolilor lui Zenon de la § 38, Diogenes trece mai departe la interpretarea teoriilor stoice, dar nu la cele ale lui Zenon însuși, ci, după cum spune chiar el, la cele κοινῇ πάντων τῶν Στωϊκῶν [„comune tuturor stoicilor“]. Iar în finalul primului capitol, urmând să facă trecerea la ceilalți stoici, în afara lui Zenon, el se exprimă astfel: ἃ δέ τινες ἐξ αὐτῶν διηνέχθησαν, ἔστι τάδε [„iar unele dintre spusele lor sunt următoarele“], părând că vrea să abordeze teoriile comune tuturor stoicilor. Înainte de aceasta însă, la §§ 39–41 este inserată o expunere despre numărul și ordinea părților filozofiei, unde sunt notate atent și discrepanțele dintre anumiți autori luați separat. Ne lovim însă de cuvintele pasajului care începe cu ὁ δὲ Κλεάνθης [„iar Cleanthes“] și se termină cu ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς [„precum Zenon din Tarsos“], a căror așezare este atât de stranie, încât cu greu se poate înțelege ce este cu acel τοῦ λόγου

[„asupra discursului“]. El se referă, evident, la primele cuvinte ale întregii expuneri: τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον [„ei deosebesc trei părți ale discursului filozofic“]. Așadar, e limpede că aceste două enunțuri trebuiau inserate după § 39. Dar nu este acum momentul să cercetăm care să fi fost cauza acestei perturbări a ordinii. În plus, e ciudat că sunt amintiți mai întâi cei care susținuseră tradiția amestecului părților filozofiei, iar apoi, prin ἄλλοι δὲ [„alții însă“], lor le sunt opuși cei care recomandaseră o anumită ordine. Și e, de altfel, greu de crezut să fi existat filozofi care le-ar fi amestecat într-o asemenea măsură pe toate, încât să nu fi păstrat nici o ordine a părților. Dar se pare că amestecul acesta trebuie înțeles în sensul lui Chrysippos, care în Περὶ λόγου χρήσεως [*Despre utilizarea rațiunii*] spune: οὐ καθ᾽ ἅπαξ ἀφεκτέον ἐστὶ τῶν ἄλλων τῷ τὴν λογικὴν ἀναλαμβάνοντι πρώτην, ἀλλὰ κἀκείνων μεταληπτέον κατὰ τὸ διδόμενον [„Cel care a deprins mai întâi logica nu trebuie să se abțină cu totul de la celelalte, ci să le abordeze și pe acelea, potrivit împrejurărilor“], și același lucru a vrut să-l spună și Zenon din Tarsos, discipolul lui Chrysippos, atunci când susținea că cele trei părți aparțin filozofiei înseși, și nu τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγον [„discursului filozofic“]. Dar, chiar dacă ar fi existat unii care să nu fi respectat nici o ordine, aceia trebuiau amintiți după ceilalți.

Începând de la jumătatea § 41 și până la § 48 urmează scurta prezentare a părții logice a filozofiei, care constă în clasificarea și definirea celor mai importante noțiuni. Începând cu a doua parte a § 46 sunt discutate diverse aspecte privind facultatea dialectică, speciile sale și utilitatea artei dialectice. Odată încheiate acestea, urmează acele cunoscute paragrafe despre Diokles din Magnesia, prin care expunerii generale a principalelor puncte ale doctrinei i se adaugă un studiu special despre logică extras, după cum atestă însuși Laertios, din ἐπιδρομῇ τῶν φιλοσόφων [*Catalogul filozofilor*] al lui Diokles. Știind așadar de la Laertios însuși că acestea au fost preluate de la Diokles, să le lăsăm acum deoparte și să vedem doar unde se termină cuvintele lui Diokles. Nu e greu de înțeles că prin ultimele cuvinte din § 82, ἐν Ῥόδῳ („în Rhodos“), se încheie mărturia lui Diokles, pe când cele conținute în § 83 nu mai sunt preluate de la Diokles, ci din aceeași sursă

din care Laertios a extras anterior pasajele logice. Căci cuvintele: ἵνα μάλιστα κρατύνωσι διαλεκτικὸν ἀεὶ εἶναι τὸν σοφόν etc. [„pentru a accentua faptul că numai înțeleptul este adevăratul dialectician etc."] sunt strâns legate de discuția cu privire la facultatea dialectică și utilitatea artei dialectice, subiect căruia autorul îi atribuie o importanță atât de mare, încât este aproape unicul pe care îl ilustrează pe larg și prin care pare a fi pregătit trecerea la expunerea celorlalte părți. Socot așadar că în § 83 Laertios îl lasă deoparte pe Diokles și revine la sursa anterioară.

Iar acest lucru nu se poate explica decât admițând că expunerea doctrinei morale care debutează în § 84 a fost extrasă din aceeași sursă. Așa se explică, dacă nu greșesc, de ce a recurs Laertios la Diokles. Căci acea sursă, prima care i-a căzut în mână, oferea atât de puțin în materie de logică, mulțumindu-se doar cu pasajul privind diviziunea dialecticii și cu elogierea utilității ei, încât Diogenes a trebuit să caute altundeva informații mai bogate. La fel se explică și motivul pentru care distincția dintre τῶν κεφαλαίων [„punctele principale"] și τῶν κατὰ μέρος [„chestiuni de detaliu"] se aplică numai în cazul logicii. Căci în finalul secțiunii dedicate eticii spune: ταῦτα δέ ὡς ἐν κεφαλαίοις ἡμῖν λελέχθω καὶ στοιχειωδῶς [„e suficient să le tratăm potrivit punctelor principale și după trăsăturile lor fundamentale"], și ceva de același fel există și la sfârșitul părții despre fizică. Așadar, în sursa anterioară se găseau informații atât de bogate, atât ca număr, cât și ca amploare, cu privire la etică și fizică, încât Diogenes s-a abținut să le mai trateze el însuși. Cred, așadar, că autorul acelei surse și-a îndreptat atenția în special spre teoriile morale și fizice ale stoicilor, în timp ce cu privire la chestiunile logice a expus foarte puține în partea introductivă, în care s-a exprimat extrem de elogios cu privire la importanța și utilitatea însușirii lor, iar pentru detalii a trimis la alți autori. Ipoteza mea este sprijinită și de faptul că în capitolele despre logică, despre etică și despre fizică subdiviziunile pasajelor sunt puse înaintea întregii expuneri, pe când Diokles apelează la o metodă diferită, abordând succesiv subdiviziunile inserate în expunere, fiecare la locul ei.

Să ne ocupăm acum de secțiunile etice și fizice, deosebit de importante pentru scopul pe care ni l-am propus. Ne vom ocupa mai întâi

de elementele comune ambelor părți, apoi vom examina pe rând o serie de pasaje.

Expunerea este alcătuită de așa manieră, încât ordinea ei nu este nici perfectă, dar nici nu lipsește cu desăvârșire, reieșind limpede dacă o privim în ansamblu, dar în detalii fiind adesea confuză, iar teoriile stoicilor sunt mai curând enumerate decât prezentate într-o corelație neîntreruptă a ideilor. Argumentele care susțin opiniile sunt când schițate pe scurt, când expuse pe larg, când lipsesc cu desăvârșire. Același lucru trebuie spus despre citări, care, aparent după bunul-plac al autorului, când se revarsă din belșug, când sunt complet absente pe parcursul mai multor pagini. Cu deosebire demn de remarcat este însă faptul că, raportat la amploarea lucrării, Diogenes rareori se apleacă asupra doctrinelor unor anumiți autori, semnalând discrepanțele dintre ele, chiar și atunci când îi citează pe unii dintre ei, ci caută permanent să dea impresia că descrie doctrina întregii școli. Iar cea mai bună dovadă a faptului că întreaga expunere se referă la stoici în totalitatea lor este apariția repetată a acuzativelor cu infinitiv, cărora trebuie să li se adauge formula subînțeleasă „οἱ Στωϊκοί φασι“ [„stoicii spun“], chiar dacă aceste cuvinte nu apăreau în propozițiile precedente, sau chiar și atunci când fusese vorba de un stoic anume. Așadar, pentru a rezuma cele spuse, întâlnim la autorul nostru o manieră ciudată de a combina și de a amesteca teoriile întregii școli cu cele ale reprezentanților ei individuali. Și sunt aproape rizibile astfel de pasaje, nu puține la număr, unde în cadrul uneia și aceleiași fraze ni se dau informații în parte despre școală, în parte despre câte un filozof anume. Citez unul singur dintre numeroasele exemple de acest fel: § 111: δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ παθῶν· ἥτε γὰρ φιλαργυρία etc. [„iar ei susțin că pasiunile sunt niște judecăți, după cum spune Chrysippos în *Despre pasiuni*; bunăoară zgârcenia etc.“]. Căci nu mă aștept ca cineva să traducă acel καθά φησι prin „conform preceptelor“. Așadar, dacă (potrivit singurei semnificații pe care i-o putem atribui aici lui „καθά“) traducem „precum spune Chrysippos“, rezultă o frază întru totul ridicolă, anume una care le atribuie stoicilor respectiva doctrină a lui Chrysippos despre pasiuni, când normal era să se spună că el este

autorul acestei teorii. Dacă această formă de exprimare ar fi apărut o dată sau de două ori, ne-ar fi fost ușor să îl iertăm pentru neglijență pe oricare autor; cum însă ea se întâlnește la tot pasul în ambele secțiuni, atât în cea etică, cât și în cea fizică, reiese limpede că nu este vorba de o întâmplare, ci există o anumită cauză care îl determină pe Diogenes să se abată de la un stil de expunere natural și simplu. Așadar – ca să arăt, în fine, ce urmăresc cu această argumentare –, bănuiesc că motivul acestui fapt este că expunerea pe care noi o citim a fost compilată de autor din două surse, dintre care una enumera teoriile comune tuturor stoicilor, neadăugând deloc sau adăugând doar puține nume, pe când cealaltă cântărea cu atenție opiniile diverșilor filozofi pornind de la lucrările lor. Se explică astfel și faptul semnalat mai sus, anume că unele părți ale expunerii sunt complet lipsite de numele autorilor, care, pesemne din pricina cunoașterii superficiale, nu putuseră fi ilustrate cu citate din chiar lucrările filozofilor. Ne-am grăbit însă mai mult decât se cădea, și asta nu pentru că am socoti suficiente argumentele aduse până aici, ci pentru ca astfel cititorii să le cântărească mai ușor pe cele pe care le vom adăuga. Să începem acum cu secțiunea destinată fizicii, §§ 132–160, și să trecem în revistă citările diverșilor autori pe care le întâlnim, pentru a le aprecia cât mai corect autoritatea, ca și legătura lor cu restul relatărilor lui Laertios. Așadar, începutul îl face pasajul referitor la diviziune, pasaj care nu conține citarea nici unui autor. Dar expunerea despre principii din § 134 este însoțită de menționarea a cinci cărți diferite, prin cuvintele: τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο etc. [„această teorie o susțin etc."]. Această citare, fiind așezată separat de teoria însăși, e posibil să fi fost adăugată ulterior, după cum considerăm noi, dar din acest pasaj nu putem deduce nimic în privința asta. Adaug pasaje similare: § 136 fin.: λέγει δὲ περὶ αὐτῶν etc. [„spun despre ele…"], § 140 fin.: φησὶ δὲ περὶ τοῦ κενοῦ etc. [„despre vid ei spun…"] și § 142: περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ etc. [„despre nașterea și pieirea lumii ei spun…"]. Aș putea adăuga tot aici și cuvintele din § 143: ὅτι τε εἷς ἐστι Ζήνων etc. [„iar despre faptul că ea este una, Zenon…"], în vreme ce teoria despre unitatea lumii fusese formulată deja în § 140 in.: ἕνα τὸν κόσμον εἶναι etc. [„că lumea este una…"]. Să revenim însă la

ordinea textului. În § 135 in. se găsesc cuvintele: σῶμα δ' ἐστίν, ὥς φησιν 'Απολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ, τὸ τριχῇ διαστατόν, εἰς μῆκος, εἰς πλάτος, εἰς βάθος [„Corpul, spune Apollodoros în *Fizica* lui, este ceea ce are trei dimensiuni, lungime, lățime și înălțime"]. Însă ar greși grav acela care ar crede că această definiție a corpului ar fi fost folosită pentru prima dată sau în exclusivitate de Apollodoros; ci ea pare să le fi fost comună stoicilor în genere, de vreme ce apare și la Aetios (I, 12, 1, unde indicarea sursei s-a pierdut), și la Didymos (fr. 19 Diels), și la Philon (*De mundi opificio*, p. 58 Müller), trecând chiar la peripatetici (Didymos, fr. 5 Diels). Doar întâmplarea a făcut deci să fim trimiși numai la Apollodoros cu omiterea celorlalți autori mai importanți. Și sunt frecvente pasajele de acest tip în care autorii citați ai unor teorii nu sunt nici singurii, nici cei mai de seamă. De acest gen sunt și definițiile lumii care apar în § 138, atribuite doar lui Poseidonios ἐν τῇ μετεωρολογικῇ στοιχειώσει [„în lucrarea *Elemente de meteorologie*"], și care coincid cuvânt cu cuvânt cu cele ale lui Chrysippos păstrate de Didymos (fr. 31 Diels). Iar în acest pasaj, cum definițiile raportate la Poseidonios prin cuvintele „ἤ ὥς Ποσειδώνιος" [„sau, precum spune Poseidonios"] sunt alăturate unei definiții date de altcineva, dacă ne-ar lipsi celelalte surse, am socoti, desigur, că toate i-ar fi aparținut lui Poseidonios. Nu ne ajută prea mult nici cuvintele din § 135, unde la definiția suprafeței (τῆς ἐπιφανείας) se adaugă: Ταύτην δὲ Ποσειδώνιος ἐν πέμπτῳ Περὶ μετεώρων καὶ κατ' ἐπίνοιαν καὶ καθ' ὑπόστασιν ἀπολείπει („Poseidonios, în cartea a III-a din *Meteorologia*, îi atribuie acesteia valabilitate nu numai ca reprezentare, ci și ca substanță"), deși este surprinzător faptul că despre această definiție proprie lui Poseidonios și care contrazice opinia comună a stoicilor ni se relatează (tocmai fiindcă și în cele precedente, și în cele următoare sunt numai definiții) că nu se raportează la doctrina generală, adică la cea a lui Chrysippos. Ceea ce se poate explica cu ușurință, dacă presupunem că pasajul din Poseidonios a fost extras dintr-o altă sursă.

În sfârșit ajung și la un pasaj remarcabil care consider că susține mai mult decât celelalte ipoteza mea, anume § 138 fin. și § 139. Aici este susținută teoria că lumea e guvernată de providență și de rațiune

(καθά φησι Χρύσιππός τ’ ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ τρισκαιδεκάτῳ Περὶ θεῶν [„cum spun Chrysippos, în *Despre providență*, și Poseidonios, în cartea a XIII-a din *Despre zei*“] și – putem adăuga – în toate cărțile stoice), fiind expus mai pe larg modul în care se petrece acest lucru. În maniera obișnuită a stoicilor, se face comparația între lume și om, care este un microcosmos. Căci în om sufletul acționează prin întregul corp, dar astfel încât le aparține diferitelor părți ale corpului în diferite grade de puritate și tensiune: δι’ ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύρων· δι’ ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ [„căci pe unele le străbate ca forță de coeziune, precum în cazul oaselor și nervilor, pe altele, cum este partea conducătoare, ca intelect“]. Așadar, fie din vina lui Laertios, fie din vina copiștilor, lipsește acel grad intermediar de tensiune pe care stoicii îl numeau natură și care se găsește, după opinia lor, în anumite părți ale corpului omenesc, precum părul și unghiile. Apoi scriitorul se apucă să arate că lumea întreagă este în același grad pătrunsă de divinitate. Și astfel, începe, inversând ordinea anterioară, cu așa-numita „parte conducătoare“: οὕτω δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον, ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα † ὅ(ν) καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν, (τὸν αὐτὸν δὲ) αἰσθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζῴων ἁπάντων καὶ (φυσικῶς διὰ τῶν) φυτῶν· διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ’ ἕξιν [„Așadar, întregul cosmos fiind o ființă vie, înzestrată cu suflet și rațiune, are drept parte conducătoare eterul [...], pe care îl declară zeu primordial, care, în calitate de formă sensibilă, le-a străbătut pe toate cele ce se află în aer, ca și pe toate viețuitoarele, iar în calitate de natură, plantele, iar ca forță de coeziune, și pământul“]. *Cf.* vol. II, n. 634. Am adăugat între paranteze completările necesare. Dar aceasta nu schimbă cu nimic lucrurile. Și nu numai că am adăugat, dar am și omis ceva, loc pe care l-am marcat cu †. Am omis mulțimea de citări pe care le întâlnim în edițiile cărții și care stânjenesc într-un mod straniu cursul firesc și simplu al frazei. Dar, cum lucrul acesta nu cred să îi fi scăpat nici unuia dintre cei care l-au citit cu atenție pe Laertios, renunț să aduc mai multe dovezi. În schimb, nu sunt atât de sigur că în privința interpretării gândesc cu toții ca mine. Mie mi se pare că recunosc

mâna compilatorului, care a consemnat numele autorilor în note marginale, iar copistul, preluându-le, le-a inserat într-un loc nepotrivit și așa se explică faptul că în loc de ὃν καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν [„și pe care îl declară zeu primordial“], care inițial se referea la eterul însuși, a fost preluat în text acel ὃ care acum pare a se referi la τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος [„partea cea mai pură a eterului“]. Este însă, evident, cu neputință ca opinia tuturor stoicilor (λέγουσι) [„ei afirmă“] despre divinitatea primordială să se asocieze cu acea locuțiune singulară a lui Chrysippos (τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος), ci aceasta trebuia să fie reunită cu cele relatate anterior despre stoici în general. Și nici infinitivul următor, κεχωρηκέναι, nu poate avea drept subiect τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος, întrucât substanța eterului este pură doar în partea conducătoare a lumii, unde nu se află în amestec cu vreo materie mai densă. Deci nu partea cea mai pură a eterului, ci eterul însuși pătrunde întreaga realitate. Prin urmare, acest pasaj dovedește cât se poate de clar că nu există nici o relație strânsă între expunerea însăși a teoriilor și citările autorilor și ale cărților și nici nu este cu putință să se fi întâmplat ceea ce văd că susțin unii savanți, anume ca respectivul compendiu să fi fost alcătuit pornind de la înseși lucrările filozofilor. Ca atare, ceea ce se vădește clar în acest pasaj, vom fi îndreptățiți a-l aplica la proveniența întregii expuneri a lui Laertios.

Adaug pasajului respectiv și un altul, anume § 156, 157, căruia îi atribui, de asemenea, o mare importanță:

§ 156 Δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές· τὴν δὲ ψυχὴν (φύσιν) αἰσθητικὴν. ταύτην δὲ εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα· διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν· φθαρτὴν δὲ ὑπάρχειν, τὴν δὲ τῶν ὅλων ἄφθαρτον, ἧς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ζῴοις.

§157 Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς καὶ Ἀντίπατρος ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς καὶ Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἔμπνους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι. Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνων.

[„În viziunea lor, natura este un foc artizan, procedând metodic la zămislire, și care este suflu de foc și formativ. Iar sufletul este o natură înzestrată cu sensibilitate. Acesta ar fi, după ei, un suflu implantat în noi, de unde deduc că el este corp și persistă după moarte. El este totuși muritor; în schimb sufletul lumii întregi, ale cărui părți se află în viețuitoare, este nemuritor"]

[„Zenon din Kition și Antipatros, în scrierile lor *Despre suflet*, precum și Poseidonios definesc sufletul drept suflu cald. Căci el ne însuflețește și ne pune în mișcare. Cleanthes, ce-i drept, susține că toate sufletele persistă până în momentul conflagrației universale; dar Chrysippos spune că aceasta se întâmplă numai cu sufletele înțelepților"].

Am așezat în paralel cele spuse succesiv de Laertios pentru a se înțelege mai lesne raportul dintre aceste două puncte principale ale expunerii. Cele dispuse în partea stângă a paginii prezintă doctrina generală a stoicilor în varianta ei completă, în timp ce rândurile din partea dreaptă conțin nu doar abateri individuale de la doctrina generală, ci mai și atribuie anumitor autori aceleași teorii care dincolo sunt atribuite școlii. Căci πνεῦμα πυροειδές [„suflul de foc"] este exact același lucru cu πνεῦμα ἔνθερμον [„suflul cald"], fiindcă focul artizan nu diferă de căldură. Dacă însă compendiul ar fi fost extras din înseși lucrările autorilor pe care îi menționează nominal, atunci ar fi fost mai întâi expuse doctrina generală și opiniile particulare despre substanța sufletului, iar apoi, cu privire la nemurire, s-ar fi procedat în aceeași ordine.

A trece acum și la analiza fiecăreia dintre celelalte citări din secțiunea fizică nu mi se pare necesar, întrucât cele deja expuse ilustrează chestiunea cu asupra de măsură.

Nu este surprinzător că există și alte pasaje în care expunerea teoriilor și citările propriu-zise sunt mai bine combinate. Mai curând ar surprinde dacă multe pasaje ar trăda la fel de vădit mâna compilatorului.

Trebuie să investigăm însă, cu mai multă atenție, natura acelor două surse. Nici chiar numele autorilor și cărților nu cred să fi fost extrase de autorul acestei compilații atât de stângace prin lectura filozofilor înșiși, ci dintr-o colecție de fragmente, de care se găseau pe

atunci din abundență. În discuția din prefața la *Epicurea*, p. LXVII, Usener a avansat drept probabilă ipoteza că extrase din filozofii dogmatici ar fi fost introduse de academici în dezbaterile lor de școală și repuse în circulație de Cicero în cartea a II-a din *De natura deorum*; iar convingerea mea este că unele similare au fost folosite de stoicii înșiși. Căci și ei aveau nevoie de texte potrivite pentru uzul lor, întrucât, urmând calea de mijloc între ignoranța vulgului și rigoarea învățaților, nu se puteau mulțumi nici cu conținutul sărăcăcios al compendiilor și nici nu aveau timp pentru lectura unui atât de mare număr de lucrări. Potrivit pentru scopurile lor era deci compendiul lui Didymos, pe care îl cunoaștem din *Praeparatio evangelica* [*Pregătirea evanghelică*] a lui Eusebios, cartea a XV-a, și căruia, deși din el nu ne-au parvenit decât mici fărâme, îi putem astăzi identifica întregul plan. Căci e clar că Didymos a luat în considerare atât doctrina întregii școli, cât și pe diverșii autori în parte, întrucât, în cazul fiecărei teorii, pleacă de la doctrina generală, pe care o ilustrează uneori chiar cu cuvintele celor mai importanți autori, se apleacă apoi asupra doctrinelor fiecărui filozof și asupra discrepanțelor dintre aceștia, pe care le descrie când prin referințe, când prin citate. Astfel, el pare să fi utilizat și aici o culegere de extrase. Nu aș respinge nici ipoteza că Areios, ca filozof, era familiarizat până la un punct cu înseși lucrările autorilor vechi. Dar este un lucru cert, în opinia mea, că extrasele prezentate în compendiul său datau dinaintea epocii sale; ceea ce este dovedit nu atât prin vestigii certe, cât de întreaga tendință naturală a epocii lui Poseidonios. Se știe că, dintre fragmentele lui Poseidonios, multe se referă la stoicii din vremuri mai vechi, anume la Zenon, Chrysippos, Ariston și Antipatros; iar în cărțile sale Poseidonios pare să fi plecat cel mai adesea de la cântărirea disputelor dintre filozofii anteriori, meritul lui constând nu atât în elaborarea unor teorii noi, cât în faptul de a le fi selectat cu pricepere pe cele vechi și de a le fi asamblat potrivit unei noi metode. El s-a dovedit a fi eclectic nu numai în privința celor susținute de celelalte curente, ci și a celor proprii stoicilor. Așadar, această epocă, ce credea despre sine că ar alcătui un fel de sumă a ideilor secolelor anterioare, necesită o atenție doxografică cu totul aparte. Astfel, afirmația lui Usener cu privire la Academie, anume că nu se

poate ca școlii să-i fi lipsit materialul auxiliar al unor teorii selectate din scrierile dogmatice, nu am nici o reținere în a o aplica și la cazul stoicilor. În mod sigur, Poseidonios și discipolii săi n-ar fi putut să filozofeze în manieră eclectică dacă nu aveau la dispoziție cele mai importante afirmații ale celor mai importanți stoici, strânse din înseși scrierile acestora. Iar numele autorilor care apar în extrasele reproduse de Didymos și de Laertios trimit în mod clar la aceeași epocă. Căci, chiar dacă este numit Antipatros din Tyr, născut cu puțin mai târziu decât Poseidonios, numele cel mai frecvent în întreaga expunere a lui Laertios este cel al lui Poseidonios, așa încât se înțelege lesne că, pentru autor, Chrysippos și Poseidonios au fost cei mai importanți dintre stoici. Așadar, fie Laertios, fie autorul micului compendiu de fragmente a adăugat la acestea liste de asemenea extrase, iar uneori a notat și argumentele aduse la fiecare afirmație și deosebirile de vederi dintre filozofi preluate din aceeași carte.

Până aici ne-am ocupat de secțiunea fizică; acum trebuie examinate și celelalte. Menționez, așadar, pe scurt faptul că dubiile expuse mai sus, legate de §§ 39–41, pot fi soluționate prin aceeași ipoteză de care ne-am folosit în secțiunea fizică. Căci așezarea greșită a pasajelor referitoare la Cleanthes și Zenon din Tarsos nu poate fi altfel explicată decât prin contopirea unor excerpte diferite. Cât privește logica lui Diokles, se înțelege lesne că citările scriitorilor care apar în această parte sunt în ordine și sunt lipsite de neajunsurile pe care le-am descoperit în secțiunea fizică, cu excepția celor din § 54, care tratează despre disensiunile dintre autori cu privire la criteriul de judecare. Căci numai în acest pasaj apare acel rizibil φασὶ – καθά φησι [„afirmă el – precum afirmă ei"]. Cred, așadar, că toate cuvintele începând cu καθά φησι și până la τῶν καθόλου reprezintă un comentariu al lui Laertios intercalat în textul lui Diokles. Căci, în cadrul întregului text al lui Diokles, citim în mod constant ὡς [„cum"] în locul acelui καθά [„precum"]. Și nicăieri, cu excepția acestui pasaj din Diokles, nu sunt notate opiniile divergente ale lui Boethos, care sunt deseori menționate în secțiunea fizică. Iar vorbele prin care este introdusă cealaltă formulă a lui Chrysippos, διαφερόμενος πρὸς αὑτόν [„se contrazice"] sunt similare acelora din § 138: ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον

πάλιν [„iar Chrysippos se contrazice din nou“], și cuvintele prin care este alăturată concepției comune teoria singulară a lui Boethos despre criteriul judecății, ὁ μὲν γὰρ Βόηθος [„căci Boethos“], trădează aceeași intervenție a compilatorului care a scris în § 149 ὁ μὲν γὰρ Παναί τιος [„căci Panaitios“] etc. Dar socot cu atât mai important acest consens în forma de exprimare, cu cât este mai mare distanța dintre pasajele din Diokles și secțiunea fizică și cea morală.* Toate acestea dau un exemplu de citare onestă și corectă a autorilor, făcând cu atât mai vizibile citările defectuoase din celelalte secțiuni.

Să trecem acum la secțiunea morală, căreia i-am rezervat ultimul loc, întrucât, datorită strânsei legături existente între ea și rezumatul din Didymos, ele trebuiau tratate împreună. Să vedem așadar mai întâi dacă aceeași metodă de a indica autorii pe care am remarcat-o în celelalte secțiuni se întâlnește și aici. Nu va fi nevoie să ne ocupăm de multe pasaje, de vreme ce sunt foarte numeroase cele în privința cărora nu avem nici un dubiu. Să analizăm, așadar, § 102, în ale cărui prime rânduri sunt enumerate lucrurile bune, cele rele și cele indiferente. Mai departe, cele indiferente sunt împărțite în două genuri. De o parte se află ζωή, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος etc. [„viața, sănătatea, plăcerea și frumusețea“], de cealaltă, θάνατος, νόσος, πόνος, αἶσχος [„moartea, boala, durerea, urâțenia“]. Acestei enumerări îi sunt alăturate îndată numele autorilor (καθά φησιν Ἑκάτων ἐν ἑβδόμῳ περὶ τέλους καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ ἠθικῇ καὶ Χρύσιππος [„după cum spun Hekaton în cartea a VII-a din *Despre scop* și Apollodor în *Etica* și Chrysippos“]), apoi urmează cuvintele: μὴ γὰρ εἶναι ταῦτ’ ἀγαθά, ἀλλ’ ἀδιάφορα κατ’ εἶδος προηγμένα [„căci acestea nu sunt bune, ci indiferente, din clasa celor preferate“] și două argumente în favoarea acestei teorii. Două lucruri sunt de remarcat aici; în primul rând, cuvintele μὴ γὰρ εἶναι etc. [„căci nu sunt...“], precum și cele două argumentări subsecvente legate de menționarea autorilor ca și cum ar fi derivate din aceeași sursă; iar în al doilea rând, cuvintele μὴ γὰρ

* În plus, în § 55, după cuvintele καὶ σῶμα δή ἐστὶν ἡ φωνή, era de preferat să lipsească adaosul κατὰ τοὺς Στωϊκούς, deoarece urmează: ὥς φησιν Ἀρχέδημος καὶ Διογένης καὶ Ἀντίπατρος καὶ Χρύσιππος.

εἶναι etc. nu sunt corelate bine cu enumerarea precedentă, în măsura în care s-ar referi la viață, plăcere și frumusețe, și nu la moarte, durere și boală, care fuseseră enumerate în finalul pasajului. Aceasta fiind în sine o dovadă suficientă a neglijenței compilatorului, ei i se mai adaugă și alte confirmări ale ipotezei noastre. Căci cele spuse aici despre lucrurile „puse înainte“ sau „preferate“ alterează ordinea propozițiilor, dat fiind că abia în § 105 se dă definiția termenilor προηγμένα [„preferat“] și ἀποπροηγμένα [„respins“]. Și nici nu trebuie pierdut din vedere că definiția dată la sfârșitul § 103 lucrurilor folositoare și celor dăunătoare nu poate fi raportată la nimic acolo unde o găsim introdusă. În schimb, cum autorul definise lucrurile indiferente ca οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτ' ὠφελεῖ μήτε βλάπτει [„toate cele care nici nu folosesc, nici nu dăunează“], e clar că definiția lucrurilor folositoare și cea a lucrurilor dăunătoare ținuseră inițial de enumerarea anterioară a indiferentelor, de unde rezultă că întregul pasaj, de la καθά φησιν Ἑκάτων [„cum spune Hekaton“] până la αἰσχρὸν εἶναι ἀγαθόν [„<nimic> rușinos nu este bun“], a fost extras de Laertios din cea de a doua sursă, pentru a compensa caracterul sumar al compendiului. Menționez încă un pasaj – § 89 *sqq.* – în care abundența citărilor a perturbat succesiunea corectă a frazelor. E vorba de virtute, căreia la mijlocul § 89 i se dă definiția: διάθεσις ὁμολογουμένη [„dispoziție armonioasă“]. Definiției i se adaugă imediat importante reflecții despre virtute, anume că „trebuie căutată pentru ea însăși“ și că „aduce cu sine viața fericită“. Urmează „cauza pentru care nu toți oamenii ajung la virtute“. Apoi autorul revine la definirea virtuții: ἀρετὴ δέ τοι ἡ μέν τις κοινῶς παντὶ τελείωσις (ἡ δέ τις ἀνθρώπῳ ἰδίως τοῦ λόγου τελείωσις) [„virtutea este, în sens general, desăvârșirea unui lucru (iar virtutea specific umană constă în desăvârșirea rațiunii)“]. Căci astfel se pare că trebuie completată lacuna care urmează după τελείωσις. Au fost însă eliminate sau corupte mai multe dintre cuvintele următoare, fiindcă discursul nici așa nu se continuă cum trebuie. Urmează apoi distincția dintre virtuțile θεωρηματικάς [„intelectuale“] și cele ἀθεωρήτους [„non-intelectuale“], ilustrată prin mai multe citate din Hekaton (ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ἀρετῶν) [„în prima carte din *Despre virtuți*“], apoi două reflecții: ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν καὶ τὴν κακίαν

[„virtutea și viciul există cu adevărat“] și διδακτήν εἶναι τὴν αὐτήν [„virtutea poate fi învățată“], iar apoi diverse opinii despre numărul virtuților. Această ordine a frazelor apare deci de la sine ca eronată. Căci cele două reflecții despre virtute (anume ὑπαρκτὴν εἶναι și διδακτήν) întrerup considerațiile despre numărul și speciile virtuților. Consider deci că în prima sursă, după cele ce se spun despre τελειώσει [„desăvârșire“] ar fi urmat imediat (§ 92 med.): τῶν δὲ ἀρετῶν τὰς μὲν πρώτας [„dintre virtuți unele sunt principale“], iar cele interpuse ar fi fost compilate din mai multe porțiuni ale celei de a doua surse. Menționez doar pe scurt că fragmentul din § 111 referitor la doctrina lui Chrysippos despre afecte (δοκεῖ δὲ αὐτοῖς – καὶ τὰ ἄλλα [„consideră ei… etc. “]) trebuie considerat o interpolare, deoarece noțiunea de afect fusese deja tratată în paragraful precedent; după enumerarea celor patru genuri de afecte (τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν) [„dintre afecte cele mai importante sunt patru: durerea, teama, dorința și plăcerea“] trebuiau să urmeze imediat definițiile lor. Să ne mai fie permisă tratarea unui singur pasaj – § 125 *sq.* –, cel despre conexiunea virtuților. Așadar, bine-cunoscuta maximă stoică τὰς ἀρετὰς ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν [„virtuțile se implică reciproc și cel care deține o virtute le deține pe toate“] este susținută printr-o argumentare mai lungă; la mijlocul argumentării sunt însă inserate numele a trei autori. Iar argumentarea aceasta fiind făcută pe larg și conținând noțiuni străine de uzul comun al stoicilor, se naște întrebarea dacă atât Chrysippos, cât și Apollodoros și Hekaton s-au folosit într-adevăr de această demonstrație – opinie pe care înclin s-o resping cu desăvârșire. Căci ea se potrivește perfect cu metoda uzuală de a conchide a lui Hekaton – dat fiind că pleacă de la distincția lui Panaitios dintre virtutea teoretică și cea practică –, dar nu și cu cea a lui Chrysippos. Și nici formula prin care se încheie întreaga expunere: κεφαλαιοῦσθαί θ᾽ ἑκάστην τῶν ἀρετῶν περί τι ἴδιον κεφάλαιον [„fiecare virtute are o sferă proprie de acțiune“] nu se potrivește cu concepția lui Chrysippos (ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς [„cum sunt virtuțile“]). Iată deci un exemplu asupra prudenței cu care trebuie tratate astfel de pasaje din Laertios. Căci, acolo unde unei maxime întărite prin argumente i se adaugă

numele mai multor autori, doar maxima însăși trebuie atribuită autorilor respectivi, nu și argumentele respective.

După ce am văzut că partea morală a fost extinsă și amplificată de către Laertios în același mod ca și cea fizică, trebuie acum să ne ocupăm de compendiul pe care l-am numit „sursa primă“. Căci, acesta fiind oarecum fundamentul întregii expuneri, esența problemei constă în lămurirea pe cât posibil a naturii și originii lui. Și, într-adevăr, o întrebare fundamentală pentru noi este cât de multe din afirmațiile pe care le găsim la Laertios neînsoțite de nici un nume pot fi raportate la Chrysippos. Este deci un noroc faptul că un compendiu foarte asemănător cu acesta este păstrat de Stobaios în *Eclogae* [*Excerpte*], II, cap. 7, 5; în sfârșit, un al treilea compendiu de același gen pare să fi fost folosit de Sextus.* Căci expunerea lui Sextus este astfel alcătuită, încât, deși este evidentă asemănarea cu cele ale lui Didymos și Laertios, totuși ea nu putea fi preluată de Sextus nici din Didymos, nici din sursa lui Laertios. Raportul dintre cele trei compendii poate fi descris mai exact prin aceea că o extraordinară afinitate de substanță este însoțită de anumite deosebiri de detaliu și mai ales de exprimare. Să comparăm deci, pentru a lua un exemplu, pe Sextus *Adversus mathematicos* [*Contra învățaților*], XI, 46, despre tipurile de bunuri, cu Laertios, § 95, și Stobaios, p. 70, r. 8–20 (Wachsmuth, vol. III, n. 96, 97, 97 a), precum și pe Sextus, *Adversus mathematicos*, XI, 59, despre indiferente, cu Laertios, § 104, și Stobaios, p. 79 (vol. III, n. 118, 119, 122); căci nu este necesar să reproducem aici integral aceste pasaje. Comparați și Sextus, *Adversus mathematicos*, XI, 22–27, cu Stobaios, p. 69, 17–70, 7 W, și Laertios, § 95 (vol. III, n., 74, 77, 76). Dar dacă examinăm chestiunea mai atent se va vădi că această asemănare nu privește toate expunerile, ci numai prima parte a fiecăreia, adică Laertios, §§ 85–116, și Stobaios, pp. 57–93. Căci celelalte se acordă, ce-i drept, prin faptul că ambele tratează despre înțelept și despre cel lipsit de înțelepciune, dar în privința conținutului nu există nici o urmă a vreunei legături între ele. Cum trebuie explicat acest lucru

* Iar Cicero pare să fi luat tot dintr-un astfel de compendiu teoria afecțiunilor, bolilor și îmbolnăvirilor din cartea a IV-a a *Tusculanelor*.

vom vedea mai târziu; să ne îndreptăm acum atenția asupra primei părți. La prima vedere ordinea pare, ce-i drept, extrem de diferită. Dar toată deosebirea constă în aceea că Laertios începe cu impulsul originar* și cu binele suprem, iar Didymos, cu virtuțile. Așadar, dacă presupunem că expunerea lui Didymos, pp. 75–78, ar fi mutată la început, restul părților se prezintă exact în aceeași ordine. Căci spuselor lui Didymos, pp. 58–65 (despre virtuți), îi corespunde Laertios, §§ 89 med.–93, iar lui Didymos, pp. 68–74 (despre bunuri) – §§ 94–101 din Laertios. Sărind peste expunerea despre bunurile supreme, pe care am presupus-o mutată la început, să trecem la pp. 79–85 din Didymos (despre indiferente și despre apreciere), cărora le corespund §§ 102–107 din Laertios. Mai departe este vorba la amândoi despre îndatorire – Didymos, pp. 85–86, Laertios, §§ 107 fin.–110 in. La Didymos urmează (interpuse fiind pp. 86–87 despre impuls și speciile sale, care lipsesc la Laertios) teoria pasiunilor, la pp. 88–93, tratată de Laertios în §§ 110 med.–114. Acestea se încheie la amândoi cu o expunere a bolilor și infirmităților sufletești. Se vede deci, cu excepția unui singur capitol, care este mai bine așezat la Laertios, că amândoi au urmat aceeași ordine. Iar cât privește fondul și forma, când unul, când celălalt oferă mai multe – lucru pe care nu vreau să-l urmăresc aici în toate detaliile. Căci întrebarea care ne preocupă în primul rând este: cum se poate explica o asemănare de felul celei pe care am descris-o? Și cu greu s-ar putea imagina vreun alt răspuns decât presupunerea că ar fi existat cândva un compendiu al filozofiei morale a stoicilor, care, fiind destinat uzului școlilor, a fost modificat în mod repetat de uzul fiecărei epoci; așadar, părțile comune lui Didymos și Laertios (dintre care unele se regăsesc la Cicero în cartea a III-a din *De finibus*; *cf.* mai ales §§ 53, 55, 56) țin de cartea mai veche, pe când cele ce diferă sau apar numai în cea de a doua sursă datează dintr-o epocă posterioară. Iar cartea aceea care, cu oricâte modificări, a oferit timp de mai multe secole fundamentul unei atât de importante discipline trebuie, indubitabil, să se fi bucurat de o foarte mare autoritate. Iar dacă la sfârșitul întregii expuneri a lui Stobaios găsim aceste vorbe

* Ca și Hierokles în recent descoperita Ἠθικῇ στοιχειώσει.

ale lui Didymos: Ταῦτα μὲν ἐπὶ τοσοῦτον. Περὶ γὰρ πάντων τῶν παραδόξων δογμάτων ἐν πολλοῖς μὲν καὶ ἄλλοις ὁ Χρύσιππος διελέχθη· καὶ γὰρ ἐν τῷ Περὶ δογμάτων καὶ ἐν τῇ Ὑπογραφῇ τοῦ λόγου· Ἐγὼ δ' ὁπόσα προὐθέμην etc. [„Acestea sunt de ajuns. Căci în privința tuturor opiniilor paradoxale Chrysippos a discutat în multe alte locuri, de exemplu în *Învățături* și în *Generalități despre teoria <eticii>*. Iar eu toate cele pe care mi-am propus să le dezvolt…“]. Deși cuvintele acestea par destul de obscure și nici nu se înțelege suficient de ce amintește Didymos cărțile acestea ale lui Chrysippos, pare totuși probabil ca el să le fi găsit menționate în sursa pe care a folosit-o. Iar dacă titlul acela, Ὑπογραφὴ τοῦ λόγου (*cf.* Lista cărților lui Chrysippos din vol. II, p. 8, 30, în care el ocupă primul loc printre cărțile etice), se potrivește perfect unei lucrări de felul celei despre care am presupus că ar fi stat la baza primei părți a expunerilor lui Laertios și Didymos, devine naturală ipoteza că *aceasta ar fi fost o carte a lui Chrysippos însuși*. Căci cealaltă lucrare – Περὶ δογμάτων – nu poate intra în discuție, fiindcă acel compendiu pare să fi fost în întregime alcătuit din diviziuni și definiții, teoriile însele fiind schițate acolo numai sub această formă. Și, desigur, ar fi fost de mirare dacă o asemenea scriere, care, aparținându-i celui mai de seamă exponent al școlii, le era totuși destinată începătorilor, ar fi fost complet neglijată de urmașii la conducerea școlii – sau dacă ei s-ar fi abținut de la interpolări. Aceasta a făcut ca la Didymos să se recunoască ecouri ale teoriilor lui Diogenes, Antipatros, Panaitios, Hekaton, iar Schuchhardt și Kreuttner să demonstreze că în culegerile de definiții, mai ales ale virtuților și pasiunilor, date de Didymos se găsesc amestecate produse ale unor diverși autori.

Partea a doua are la amândoi un cu totul alt caracter. Căci faptul că partea a doua a lui Didymos a fost extrasă din mai multe lucrări reiese atât din repetarea acelorași lucruri în mai multe locuri, cât și din plasarea diverselor maxime aproape fără nici o ordine și fără nici o continuitate a ideilor. Dar faptul că autorul compilației ar fi avut acces la lucrările însele ale filozofilor rezultă din două considerente. Mai întâi, din faptul că nu apare nici o selecție a temelor pornind de la importanța lor, ci deseori, doctrinele importante fiind omise, cele neînsemnate sunt pe larg ilustrate. Apoi, din faptul că în unele capitole

e folosit un stil foarte îndepărtat de concizia unui compendiu, așa încât îți pare că auzi mai degrabă un scriitor decât un dascăl. Nu mai sunt necesare exemple ale unui lucru evident pentru oricine citește cu atenție. Ce-i drept, susținând că autorul compilației a avut acces la lucrările însele ale filozofilor, nu spun că ni s-ar fi păstrat pretutindeni vorbele filozofilor în întregime, ci că este urmată o anumită cale de mijloc, așa încât, multe fiind omise sau prescurtate sau, de asemenea, trecute din stilul direct în cel indirect, multe altele sunt redate așa cum apăreau ele în acele lucrări – metodă folosită și în extrasele fizice ale lui Didymos. Mă voi folosi de acest prilej pentru a risipi o îndoială care m-a încercat multă vreme, și, dacă nu mă înșel, i-a încercat și pe alții. Căci textele etice ale stoicilor preluate de Stobaios de la Didymos diferă uimitor de mult de textele fizice ale aceluiași autor, prin faptul că în cele fizice întâlnim o foarte erudită menționare a autorilor și lucrărilor, pe când în cele etice menționarea lucrărilor este aproape absentă, iar cea a autorilor, extrem de rară. Nu este, așadar, de crezut ca părțile aceleiași scrieri să fi fost compuse cu metode atât de diferite, pe când ipoteza după care acestea ar proveni tot de la Didymos pare cât se poate de certă. Consider deci că Stobaios nu a redat textul integral al expunerii lui Didymos. Și mi-e greu să accept că Didymos, pe care-l știu din extrasele fizice drept autor onest și erudit, să se fi comportat atât de neglijent în partea morală, încât să omită complet sau să atingă doar foarte pe scurt cele mai importante teorii ale acesteia, ilustrându-le în schimb cu nesfârșită verbozitate pe unele de mult mai mică însemnătate. Dacă însă noi nu deținem textul integral și nealterat al lui Didymos este probabil ca abia Stobaios să fi omis și numele autorilor, care presupun că au fost puține în prima parte și foarte multe în a doua. Căci compendiul acela este, prin caracterul și natura sa, străin de orice citare a autorilor, pe când partea secundă prezintă un curs atât de puțin natural și simplu al frazelor, încât un stil atât de confuz nu poate fi scuzat decât presupunând că autorul a păstrat forma însăși a extraselor respective.

Deja verosimilă în sine, ipoteza că printre cărțile excerptate de Didymos s-ar fi aflat și unele ale lui Chrysippos devine și mai probabilă prin faptul că adnotarea lui Wachsmuth ne trimite frecvent la

fragmentele în care Chrysippos este citat nominal. În această chestiune îmi pare că Schuchhardt este și el de părerea mea, căci îi atribuie lui Chrysippos nu puține pagini. Iar pasajul acela, singurul din partea secundă în care apare numele lui Chrysippos, nu dovedește nimic, deoarece, la fel ca majoritatea citărilor din Laertios, și acestea par inserate ulterior; *cf.* p. 98: καὶ <ἐκείνων> τὴν εὐδαιμονίαν μὴ διαφέρειν τῆς θείας εὐδαιμονίας, [μηδὲ τὴν ἀμεριαίαν ὁ Χρύσιππός φησι διαφέρειν τῆς τοῦ Διὸς εὐδαιμονίας] <καὶ> κατὰ μηδὲν αἱρετωτέραν εἶναι μήτε καλλίω μήτε σεμνοτέραν τὴν τοῦ Διὸς εὐδαιμονίαν τῆς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν [„iar fericirea înțelepților nu se deosebește de fericirea divină, nici cea de o clipă, afirmă Chrysippos, nu diferă de fericirea lui Zeus, iar aceasta din urmă nu este întru nimic preferabilă sau superioară și nici mai înaltă decât fericirea înțelepților“]. Dar folosirea cărților lui Chrysippos este demonstrată de însemnarea în care, pe lângă Ὑπογραφή, de care ne-am ocupat mai sus, sunt amintite scrierea Περὶ δογμάτων, precum și altele (κατὰ μέρος συγγράμματα) [„scrieri tratând chestiuni punctuale“], fie că vorbele lui Didymos, prin care-și făcea cunoscute sursele, au fost suprimate de Stobaios, fie că Stobaios, care omisese menționarea subiectului în fiecare capitol, a făcut-o oarecum intenționat. Căci este cu neputință ca paragrafele extrase din Chrysippos să fie separate de celelalte după vreun criteriu cert; în partea aceasta pot exista și lucruri aparținându-i lui Diogenes sau lui Antipatros. Noi am trecut conținutul acestei părți printre mărturiile incerte despre Chrysippos, reproduse cu caractere mici. Mai trebuie spuse câteva cuvinte despre compendiul lui Laertios, de la care, datorită asemănării de substanță, trecusem la cel al lui Stobaios. Consider că deosebirea dintre ele este aceea că la Didymos, pe lângă Chrysippos, mai sunt folosiți Diogenes, Antipatros și Hekaton, în așa fel încât în ansamblu a fost păstrată doctrina lui Chrysippos, mai degrabă amplificată și ușor deviată decât schimbată în principiile ei, pe când la Laertios (anume în partea secundă a eticii și în fizică) există multe lucruri preluate de la Poseidonios, care nu trebuie raportate la Chrysippos. Dovada este foarte frecventa menționare a lui Poseidonios, care în anumite capitole domnește aproape în exclusivitate, mai ales în teoria expusă despre stele și regiunile superioare. Căci în acel punct

al fizicii Poseidonios pare să fi introdus multe inovații. Aici este deci nevoie de mai multă prudență decât în cazul lui Didymos.

Acestea erau cele ce trebuiau spuse ca introducere la expunerea eticii stoice de către Laertios și Didymos. Despre extrasele fizice ale lui Didymos nu am nimic de adăugat față de cele spuse mai sus, când s-a ivit prilejul.

Despre Aetios

De aici discuția se îndreaptă de la sine spre opera înrudită a lui Aetios, ale cărui teorii stoice Diels a demonstrat că au fost luate din așa-numitele *Vetusta placita* [*Învățăturile vechi*] și nu văd ce i s-ar putea obiecta. Tot el a acreditat teoria că școala lui Poseidonios a revizuit și a amplificat culegerea doctrinelor lui Teofrast cu reminiscențe ale filozofilor mai noi. Și, cum culegerile de extrase e foarte probabil să provină din aceeași perioadă și din aceeași școală, dat fiind că ele coboară de obicei până la Poseidonios și puțin mai jos de el (așa cum o arată și excerptele fizice ale lui Didymos, și citările lui Laertios), bănuim că unul din genuri se bazează pe celălalt. Căci nu e de crezut ca Aetios să fi avut timp să citească el însuși atâtea scrieri, ci mai degrabă să se fi folosit de tezaurul deja existent și comod al unor teme alese. Iar în favoarea acestei ipoteze pledează foarte mult faptul că lucrarea lui, *Placita* [*Învățăturile*], reproduce în câteva rânduri și opinii ale stoicilor mai obscuri, cum ar fi Sphairos. Cine ar putea crede că Aetios l-ar fi citit pe Sphairos? Și, cu toate că în forma *Învățăturilor* pe care o citim noi astăzi majoritatea pasajelor se referă la doctrina generală a stoicilor, iar cele despre stoicismul vechi sunt mult mai puține, totuși deosebirile de vederi individuale care pot fi ocazional observate ne fac să bănuim că în *Vetusta placita* mențiunile individuale ar fi fost mai frecvente. Presupun deci că Aetios s-a folosit de niște rezumate.

Trebuie acum cercetat, dat fiind că lucrarea respectivă se bazează mai ales pe Chrysippos, care este metoda folosită de Aetios în expunerea doctrinei generale a stoicilor. Căci, nefiind de crezut ca toate cele relatate de el despre stoici în genere să le fi fost comune tuturor

stoicilor, rămânem în dubiu cu privire la această doctrină generală. Și, fiind natural să presupunem că autorul i-a înțeles pe cei mai mulți și mai importanți dintre ei, ne putem întreba care sunt cei pe care îi va fi socotit a fi mai importanți. Se știe însă că au existat doar trei stoici – Zenon, Chrysippos și Poseidonios – care s-au bucurat de atâta autoritate încât teoriile lor să poată fi raportate la stoici în general. Și astfel Poseidonios apare din nou ca rival al lui Chrysippos și se ridică întrebarea dacă în *Placita* doctrina generală a stoicismului este expusă pornind mai mult de la Chrysippos sau de la Poseidonios. Iar dacă l-am putea crede pe Aetios înclinat să se limiteze la utilizarea compendiului alcătuit de cineva, fără să aibă acces la sursele mai pure, am putea presupune că doctrina generală este expusă urmându-l pe Poseidonios; căci în epoca lui Poseidonios se bucura de cea mai mare autoritate. Dat fiind însă că, după cum tocmai am arătat, el era versat în subtilitățile doctrinei (căci s-a folosit de tezaurul excerptelor), nu pot accepta ipoteza că doctrina generală ar fi expusă pornind de la un singur autor – fie el Zenon, Chrysippos sau Poseidonios – atunci când toți ceilalți erau de altă părere, ci pentru stabilirea ei consider că ar fi urmărit consensul a cel puțin doi din cei trei conducători ai școlii. Ce-i drept, de aici rezultă posibilitatea ca această doctrină generală să ascundă elemente care nu-i aparțin lui Chrysippos, ci sunt teorii ale lui Zenon reconsiderate de Poseidonios (căci deseori, așa cum se știe din alte surse, Poseidonios l-a sprijinit pe fondatorul școlii împotriva lui Chrysippos), dar, de cele mai multe ori, cele atribuite pur și simplu stoicilor să fie totuși ale lui Chrysippos. Iar dacă luăm în considerare teoriile posidoniene despre stele relatate de Laertios, nu le vom găsi aproape niciodată într-un acord perfect cu cele din Aetios. Ca urmare, în culegerea de față mi-am impus regula de a prelua toate spusele lui Aetios, dar plasându-le printre cele incerte pe acelea a căror proveniență de la Chrysippos nu era atestată de alte mărturii.

Să trecem acum la epocile și la autorii care n-au mai fost contemporani cu stoicismul încă viu și înfloritor, ci, în vremea când el se afla deja în declin, continuau să-i întrețină amintirea, fie relatându-i învățăturile din surse mai vechi, fie transformându-le pentru uzul lor

propriu. Ei sunt de două categorii – una a scriitorilor creștini, mai ales din secolele III și IV, cealaltă a neoplatonicilor, de care depind și toți aristotelicienii epocii târzii. Iar pe autorii despre care știam că excelează în evocarea teoriilor stoice i-am tratat cu acuratețe, în schimb pentru ceilalți m-am mulțumit să strâng cele furnizate de indicii edițiilor.

Se știe că dintre aristotelicienii epocii târzii cel mai util este de departe Simplikios, al cărui comentariu la *Categoriile* lui Aristotel, cercetat de mine cu multă atenție, a adus o bogată recoltă de fragmente ale lui Chrysippos, dintre care pe cele mai multe Simplikios pare să le fi preluat de la comentatorii anteriori ai *Categoriilor*, căci mărturisește el însuși că pe vremea lui nu mai exista aproape nici o carte a stoicilor.

Ceea ce ne mai oferă neoplatonicii Proklos, Syrianos și Olympiodoros se referă la câteva puncte ale doctrinei morale (ὅτι μόνον τὸ ἀγαθόν, ὅτι αἱ ἀρεταὶ ἀντακολουθοῦσιν ἀλλήλαις etc.) [„că numai moralitatea reprezintă binele, că virtuțile decurg unele din altele etc."], care sunt atât de frecvent amintite de acești autori, încât a fost suficient să dăm câteva exemple. Cât despre autorii creștini, apologeții credinței din secolul II, ei rămân la nivelul vulgarizărilor, cu excepția lui Tertulian, care, doar în cartea *De anima*, transmite câteva elemente mai erudite primite de la Soranus, preluate, dacă nu mă înșel, de la Chrysippos însuși. Iar în secolul III, dintre scriitorii latini ai bisericii, Lactantius se distinge prin citarea frecventă a stoicilor, bazată, desigur, pe scrierile filozofice ale lui Varro și Cicero. Ba chiar întreaga carte *De opificio* se inspiră atât de mult dintr-un anumit model stoic, încât aș fi putut transcrie cea mai mare parte a conținutului ei, dacă nu m-ar fi reținut irelevanța lui. Dar toate acestea pălesc în fața strălucirii teoriilor stoice pe care le-au inclus în scrierile lor părinții greci ai aceluiași secol, pe care ne-am obișnuit să-i numim „învățați". Căci Clement din Alexandria și Origen, preocupați de exprimarea credinței creștine în formă filozofică, de adaptarea ei pentru uzul învățaților păgâni ai epocii lor și de fondarea unei înțelepciuni creștine, nu puteau, firește, să nu străbată cărările acelei școli, foarte multe din teoriile căreia păreau să se apropie de doctrina creștină.

Ce-i drept, elementele stoice oferite de Clement nu pot fi atribuite unui singur autor. Multe dintre ele au aerul compendiilor și introducerilor

de care am vorbit mai sus, altele sunt luate din culegerile de definiții stoice, iar altele, din cărțile mai ample de doctrină morală. Și în genere el era atât de impregnat de o variată lectură a autorilor vechi, încât este firesc să presupunem că și stoicismul l-a preluat de la mai mulți autori. Metoda pe care a aplicat-o în scrierea cărților sale o documentează însă pe larg cartea a VIII-a din *Stromata*. Căci această carte, care n-a fost nici editată, nici terminată de el, ci pare să fi fost adăugată după moartea sa de prietenii lui volumului deja publicat, m-am străduit în *Analele Univeristății din Rostock*[1] să arăt că includea anumite excerpte din cărțile filozofilor greci, încă nearanjate în forma unei expuneri coerente. Cele expuse la sfârșit despre tipurile de cauze prezintă însă o doctrină integral stoică, după cum este evident pentru orice privire expertă.

Încă și mai util pentru lucrarea noastră a fost Origen. Căci la Clement n-am descoperit nicăieri vestigii din Chrysippos însuși, pe care le-am găsit în număr mare la Origen. Acesta se abține în general de la teoriile vulgarizatoare, de genul celor transmise prin compendii și culegeri de maxime; toate cele pe care le prezintă trădează limpede lectura filozofilor înșiși. Și, întrucât se știe că Origen era celebru pentru zelul cu care cercetase sursele însele, el trebuie să fi ajuns la Chrysippos, dat fiind că pe timpul său Chrysippos era autoritatea aproape unică în materie de stoicism. Dar lui Origen nu-i este totuși proprie parada de erudiție prin jonglarea cu numele vechilor autori. Așa încât el nu citează decât extrem de rar numele lui Chrysippos, însă trebuie considerat că s-a folosit mult mai des de cărțile lui. Iar dacă va socoti cineva că am adus prea multe laude erudiției sale, îl invit să consulte în vol. II n. 957, 964, 988, 989, 990, 996, cele extrase de mine din scrierile *Contra Celsum*, *De principiis*, cartea a III-a, *De oratione* și din *Comentarii in Genesin*; va vedea că doctrina lui Chrysippos despre destin și despre liberul-arbitru este exprimată cu atâta acuratețe, încât în mai multe locuri ai zice că auzi glasul lui Chrysippos însuși. Văzând deci cât de mare este utilitatea acestui autor, am studiat cu atenție și

1. Lucrarea la care se referă Arnim este *De octavo Clementis Stromateorum libro*, Universitatea din Rostock (Adler, Rostock, 1894). (N. tr.)

comentariile la Vechiul și Noul Testament, aducând din acest lung și nu foarte agreabil parcurs un număr restrâns de pasaje, dar de prim ordin.

Acestea ar fi cele pe care intenționam să le spun despre sursele fragmentelor, mai ales pentru a clarifica metoda aplicată în culegerea fragmentelor lui Chrysippos, ca și pentru a face ca cei ce vor consulta culegerea noastră să înțeleagă care sunt credibilitatea și autoritatea fiecărui gen de mărturii.

Anexă despre lista laertiană a cărților lui Chrysippos

În Laertios există un catalog mutilat al cărților lui Chrysippos. Anume, văzută ca un întreg, lista lucrărilor logice, care e pusă pe primul loc, s-a păstrat foarte bine, pe când lista lucrărilor fizice s-a pierdut complet, împreună cu cea mai mare parte din lista lucrărilor etice. Dar faptul că lista lucrărilor logice a fost și ea coruptă se poate demonstra prin două argumente. Căci cărțile logice sunt împărțite de Laertios în patru categorii, lucru direct atestat în § 198 de cuvintele: λογικοῦ τόπου τὰ τῶν προειρημένων τεττάρων διαφορῶν ἐκτὸς ὄντα [„scrierile de logică[1] ce nu intră în cele patru categorii menționate“]. Iar dintre aceste patru categorii numai trei au ajuns până la noi cu titlurile lor complete: a doua, a treia și a patra, pe când cea dintâi nu are nici un titlu. Iar despre cărțile acestei părți nu ne este îngăduit a presupune că ar fi conținut un fel de introducere generală, care n-ar fi avut nevoie de un titlu propriu, dat fiind că vorbele transcrise mai sus ale lui Laertios atestă faptul că ele n-au fost mai puțin speciale decât cele ale celorlalte părți. La aceasta se adaugă faptul că, prin comparație cu celelalte, dimensiunea primei părți este mai redusă decât s-ar fi cuvenit. Căci, pe când cea mai scurtă dintre celelalte, adică a treia, conține trei subdiviziuni și 54 de cărți, prima pare să fi avut

1. Părțile filozofiei erau numite τόποι de Apollodoros, și εἴδη de Chrysippos; *cf.* Diogenes Laertios, VII, 39, 1–40, 1. (N. tr.)

14 cărți, neîmpărțite în mai multe subdiviziuni. Iar primul titlu de carte fiind θέσεις λογικαί καὶ τῶν τοῦ φιλοσόφου σκεμμάτων [*Teze logice și subiecte examinate de filozof*], se vede dintr-o privire că trebuie scris θέσεις λογικαί [*Teze logice*]. Căci tezele logice trebuiau deosebite de cele morale (vol. II, p. 8, 31) și de cele fizice (vol. III, p. 205, 14). Ce se întâmplă însă cu restul cuvintelor, τῶν τοῦ φιλοσόφου σκεμμάτων, care nici nu se pot lega de titlul precedent, nici nu pot fi ele însele un titlu? Avem așadar un indiciu cert de mutilare a textului. Iar dacă în acest punct lipsește un anumit număr de cărți din prima categorie, nota care conține totalul cărților logice nu se poate bucura de vreun credit decât dacă indică un număr mai mare decât cel al cărților enumerate de textul lui Laertios așa cum ne-a parvenit el. Și într-adevăr, ea indică un număr mai mare: ὁμοῦ τὰ πάντα τοῦ λογικοῦ ἕνδεκα καὶ τριακόσια [„astfel că numărul scrierilor logice este 311“]. Or numărul cărților enumerate de Laertios nu depășește 301, chiar dacă în prima parte considerăm cuvintele καὶ τῶν τοῦ φιλοσόφου σκεμμάτων [„subiectele examinate de filozof“] drept urme ale unui titlu și le numărăm și pe cele notate ca pseudepigrafe. Dar, deși din prima categorie au dispărut circa zece titluri, care va fi fost argumentul ei este totuși ușor de dedus din comparația cu prima parte a expunerii doctrinei etice. Iar aceasta din urmă, purtând titlul Ἠθικοῦ λόγου τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν [*Discursul etic privind expunerea noțiunilor etice*], este extrem de asemănătoare cu lista mutilată de care am vorbit. Căci și ea conține θέσεις, ὅρους și πιθανά [„teze, definiții și premise persuasive“] (vol. II p. 8, 30 *sq*.). Conduși așadar de această asemănare, putem presupune că prima parte a lucrărilor logice ar fi purtat titlul Λογικοῦ τόπου <τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν λογικῶν ἐννοιῶν> [*Discursul logic <privind expunerea noțiunilor logice>*]. Acelor patru categorii li se mai adaugă însă o anexă de care am vorbit în această prefață la p. VII.

Cât privește ordinea în care sunt plasate cele patru categorii de lucrări logice, nu e necesară vreo discuție mai lungă pentru a se înțelege că actuala parte a treia ar fi trebuit pusă pe locul doi, datorită naturii celor tratate în ea. Căci ea conține τὸν περὶ τῶν σημαινόντων (sau περὶ φωνῆς) [„despre semnificant sau despre vocabulă“], în vreme

ce a doua și a patra se referă la τὸν περὶ τῶν σημαινόντων (sau la περὶ πραγμάτων) [„despre semnificate sau despre lucrurile reale“]. Și, cu aceeași îndreptățire ca și a doua, cea de a patra, care se referă la metoda silogistică, ar fi putut purta titlul Λογικοῦ τόπου τοῦ περὶ τὰ πράγματα [*Discursul logic despre lucrurile reale*]. Ne întrebăm deci cum s-a putut ajunge la o astfel de alterare a ordinii părților. Și este evident că nici cel care a introdus această ordine, nici cel care ar fi transcris catalogul alcătuit de altcineva nu puteau să se abată atât de mult de la adevăr. Suspiciunea acestei erori cade mult mai mult asupra celui care ar fi extras titlurile dintr-o culegere a cărților, în funcție de logica întregii doctrine. A existat așadar o anumită ediție a operelor lui Chrysippos, întocmită de filozofii înșiși pentru uzul discipolilor. Dacă însă ediția aceasta va fi fost întocmită de însuși Chrysippos sau de vreun reprezentant mai recent al școlii nu se poate stabili decât prin cercetarea însăși a doctrinei logice a lui Chrysippos, cercetare care considerăm că nu-și are locul aici.

(*Traducere de Filotheia Bogoiu*)

Pars I
ZENO CITIEUS

1. De Zenonis vita, moribus, scriptis testimonia

1 Diog. Laërt. VII 1. Ζήνων Μνασέου ἢ Δημέου, Κιτιεὺς ἀπὸ Κύπρου, πολίσματος Ἑλληνικοῦ, Φοίνικας ἐποίκους ἐσχηκότος.
Τὸν τράχηλον ἐπὶ θάτερα νενευκὼς ἦν, ὥς φησι Τιμόθεος ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ περὶ βίων· καὶ Ἀπολλώνιος δέ φησιν ὁ Τύριος ὅτι ἰσχνὸς ἦν, ὑπομήκης, μελάγχρως – ὅθεν τις αὐτὸν εἶπεν Αἰγυπτίαν κληματίδα, καθά φησι Χρύσιππος ἐν πρώτῳ Παροιμιῶν – παχύκνημός τε καὶ ἀπαγὴς καὶ ἀσθενής· διὸ καί φησι Περσαῖος ἐν ὑπομνήμασι συμποτικοῖς τὰ πλεῖστα αὐτὸν δεῖπνα παραιτεῖσθαι. ἔχαιρε δέ, φασί, σύκοις χλωροῖς καὶ ἡλιοκαΐαις. Διήκουσε δέ, καθάπερ προείρηται, Κράτητος· εἶτα καὶ Στίλπωνος ἀκοῦσαί φασιν αὐτὸν· καὶ Ξενοκράτους ἔτη δέκα, ὡς Τιμοκράτης ἐν τῷ Δίωνι· ἀλλὰ καὶ Πολέμωνος. Ἑκάτων δέ φησι καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Τύριος ἐν πρώτῳ περὶ Ζήνωνος, χρηστηριασαμένου αὐτοῦ, τί πράττων ἄριστα βιώσεται, ἀποκρίνασθαι τὸν θέον, εἰ συγχρωτίζοιτο τοῖς νεκροῖς· ὅθεν ξυνέντα τὰ τῶν ἀρχαίων ἀναγινώσκειν. τῷ γοῦν Κράτητι παρέβαλε τοῦτον τὸν τρόπον. πορφύραν ἐμπεπορευμένος ἀπὸ τῆς Φοινίκης πρὸς τῷ Πειραιεῖ ἐναυάγησεν. ἀνελθὼν δὲ εἰς τὰς Ἀθήνας ἤδη τριακοντούτης ἐκάθισε παρά τινα βιβλιοπώλην. ἀναγινώσκοντος δ᾽ ἐκείνου τὸ δεύτερον τῶν Ξενοφῶντος Ἀπομνημονευμάτων, ἡσθεὶς ἐπύθετο ποῦ διατρίβοιεν οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες.

2 εὐκαίρως δὲ παριόντος Κράτητος ὁ βιβλιοπώλης δείξας αὐτόν φησι· „τούτῳ παρακολούθησον.“ ἐντεῦθεν ἤκουσε τοῦ Κράτητος, ἄλλως μὲν

Partea I
ZENON DIN KITION

1. Despre viața, obiceiurile și scrierile lui Zenon

Diogenes Laertios, VII, 1. Zenon, fiul lui Mnaseas sau al lui Demeas, era de origine din cetatea cipriotă Kition[1], cetate grecească populată de coloniști fenicieni. După cum istorisește Timotheos atenianul în ale sale *Vieți*, avea gâtul înclinat într-o parte, iar după spusele lui Apollonios din Tyr, era slab, destul de înalt și smead, motiv pentru care a fost poreclit „curpen egiptean“, după cum spune Chrysippos în prima carte a *Proverbelor*. Avea gambele groase, dar trupul șubred și fără vlagă. De aceea, după cum povestește Persaios în *Amintiri de la banchete*, refuza, în general, să ia parte la ospețe. Îi plăceau, se mai spune, smochinele verzi și arșița soarelui. A fost, așa cum am amintit, discipolul lui Krates, iar apoi se spune că s-a instruit pe lângă Stilpon și timp de zece ani cu Xenokrates,[2] după cum relatează Timokrates[3] în *Dion*, dar a fost și elevul lui Polemon. Hekaton[4] și, la rândul său, Apollonios din Tyr, în prima carte a scrierii sale *Despre Zenon*,[5] povestesc că odată, întrebând el oracolul ce să facă pentru a duce o viață cât mai vrednică, zeul i-a răspuns că ar fi bine dacă s-ar însoți cu morții. Din aceste cuvinte, Zenon înțelese că ar trebui să îi citească pe cei vechi. Iar de Krates s-a apropiat în felul următor. Pe când făcea negoț cu purpură adusă din Fenicia, naufragie în apropiere de Pireu. Urcă așadar spre Atena (aceasta se întâmpla când era deja în vârstă de treizeci de ani) și se așeză lângă un negustor de cărți. Și cum acesta tocmai citea din cartea a doua a *Amintirilor* lui Xenofon, încântat de cele auzite, Zenon îl întrebă unde își duc viața astfel de oameni. 1

Printr-un noroc, Krates tocmai trecea pe acolo și atunci negustorul i-l arătă și îi spuse: „Urmează-l pe acesta!“ Deveni de atunci discipolul 2

εὔτονος πρὸς φιλοσοφίαν, αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν Κυνικὴν ἀναισχυντίαν. ὅθεν ὁ Κράτης βουλόμενος αὐτὸν καὶ τούτου θεραπεῦσαι δίδωσι χύτραν φακῆς διὰ τοῦ Κεραμεικοῦ φέρειν. ἐπεὶ δὲ εἶδεν αὐτὸν αἰδούμενον καὶ περικαλύπτοντα, παίσας τῇ βακτηρίᾳ κατάγνυσι τὴν χύτραν· φεύγοντος δὲ αὐτοῦ καὶ τῆς φακῆς κατὰ τῶν σκελῶν ῥεούσης, φησὶν ὁ Κράτης· „τί φεύγεις, φοινικίδιον; οὐδὲν δεινὸν πέπονθας.“ ἕως μὲν οὖν τινὸς ἤκουε τοῦ Κράτητος· [ὅτε καὶ τὴν Πολιτείαν αὐτοῦ γράψαντος, τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν γεγραφέναι. γέγραφε δὲ πρὸς τῇ Πολιτείᾳ καὶ τάδε· (*sequitur librorum catalogus*)] τελευταῖον δὲ ἀπέστη καὶ τῶν προειρημένων ἤκουσεν ἕως ἐτῶν εἴκοσιν· ἵνα καί φασιν αὐτὸν εἰπεῖν· „νῦν εὐπλόηκα, ὅτε νεναυάγηκα.“ οἱ δὲ ἐπὶ τοῦ Κράτητος τοῦτ᾽ αὐτὸν εἰπεῖν· ἄλλοι δὲ διατρίβοντα ἐν ταῖς Ἀθήναις ἀκοῦσαι τὴν ναυαγίαν καὶ εἰπεῖν· „εὖ γε ποιεῖ ἡ τύχη προσελαύνουσα ἡμᾶς φιλοσοφίᾳ.“ ἔνιοι δέ διαθέμενον Ἀθήνησι τὰ φορτία οὕτω τραπῆναι πρὸς φιλοσοφίαν.

Ἀνακάμπτων δὴ ἐν τῇ ποικίλῃ στοᾷ τῇ καὶ Πεισιανακτίῳ καλουμένῃ, ἀπὸ δὲ τῆς γραφῆς τῆς Πολυγνώτου ποικίλῃ, διετίθετο τοὺς λόγους, βουλόμενος καὶ τὸ χωρίον ἀπερίστατον ποιῆσαι. ἐπὶ γὰρ τῶν τριάκοντα τῶν πολιτῶν πρὸς τοὺς χιλίους τετρακοσίους ἀνῄρηντο ἐν αὐτῷ. προσῄεσαν δὴ λοιπὸν ἀκούοντες αὐτοῦ καὶ διὰ τοῦτο Στωϊκοὶ ἐκλήθησαν καὶ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ ὁμοίως (πρότερον Ζηνώνειοι καλούμενοι, καθά φησι καὶ Ἐπίκουρος ἐν ἐπιστολαῖς – – –) οἳ καὶ τὸν λόγον ἐπὶ πλεῖον ηὔξησαν.

3 Ἐτίμων δὴ οὖν Ἀθηναῖοι σφόδρα τὸν Ζήνωνα οὕτως ὡς καὶ τῶν τειχῶν αὐτῷ τὰς κλεῖς παρακαταθέσθαι καὶ χρυσῷ στεφάνῳ τιμῆσαι καὶ χαλκῇ εἰκόνι. τοῦτο δὲ καὶ τοὺς πολίτας αὐτοῦ ποιῆσαι, κόσμον ἡγουμένους τὴν τἀνδρὸς εἰκόνα. ἀντεποιοῦντο δ᾽ αὐτοῦ καὶ οἱ ἐν Σιδῶνι Κιτιεῖς. ἀπεδέχετο δ᾽ αὐτὸν καὶ Ἀντίγονος καὶ εἴποτε Ἀθήναζε ἥκοι, ἤκουεν αὐτοῦ πολλά τε παρεκάλει ἀφίκεσθαι ὡς αὐτόν. ὁ δὲ τοῦτο μὲν παρῃτήσατο, Περσαῖον δὲ ἕνα τῶν γνωρίμων ἀπέστειλεν, ὃς ἦν Δημητρίου μὲν υἱός, Κιτιεὺς δὲ τὸ γένος, καὶ ἤκμαζε κατὰ τὴν

lui Krates, dovedind un zel cu totul deosebit pentru filozofie; se arăta totuși prea sfios pentru nerușinarea cinicilor. Dorind Krates să îl vindece și de slăbiciunea aceasta, într-o zi îi dădu să poarte prin Kerameikos un ulcior cu linte. Și, cum îl văzu că se rușinează și încearcă să-l ascundă, cu o lovitură de baston îi sparse ulciorul. Iar când Zenon o rupse la fugă cu lintea scurgându-i-se pe picioare, Krates îl apostrofă cu vorbele: „De ce fugi, pui de feac? Doar n-ai pățit nici o grozăvie!"
A mai rămas un timp discipolul lui Krates. [Și, cum pe atunci a scris *Republica*, unii îl luau în râs, spunând că ar fi scris-o pe coada câinelui.[6] Pe lângă aceasta a mai scris și următoarele (*urmează lista lucrărilor*).]
În cele din urmă, l-a părăsit pe Krates și pentru încă douăzeci de ani a fost elevul celor amintiți. Iar la sfârșit se spune că ar fi zis: „Taman când m-am scufundat am ieșit la liman!" Unii susțin că era încă elevul lui Krates când a spus vorbele acestea. Iar după alții, el trăia deja la Atena când a auzit despre naufragiu și a zis: „Ferice-i soarta ce mă mână spre filozofie!" Alții, în schimb, spun că și-ar fi vândut marfa la Atena pentru a se dedica filozofiei.
Își ținea discursurile plimbându-se prin porticul pictat căruia i se spunea și porticul lui Peisianax, dar care era numit „pictat" datorită frescelor lui Polygnotos,[7] căutând și să împrăștie mulțimea din jur. Căci pe vremea celor treizeci de tirani fuseseră masacrați acolo aproape o mie patru sute de cetățeni. În același loc se vor aduna apoi cei veniți să îl asculte, motiv pentru care au fost numiți „stoici"; la fel li s-a spus și discipolilor lui (cunoscuți înainte drept „zenonieni", după cum spune și Epicur în *Epistole* […]), care au sporit și mai mult, la rândul lor, faima numelui de stoic.[8]

3

Atenienii îl cinsteau atât de mult pe Zenon, încât i-au încredințat cheile cetății și i-au dedicat în semn de omagiu o coroană de aur și o statuie de bronz.[9] La fel l-au cinstit și concetățenii săi, socotind că statuia unui astfel de om este o podoabă pentru cetatea lor. Și kitioții din Sidon și-l revendicau <drept concitadin>. Chiar și Antigonos îi arăta bunăvoință și ori de câte ori venea la Atena mergea să îi asculte prelegerile, iar în mai multe rânduri l-a invitat la curtea sa. Zenon însă s-a scuzat de fiecare dată, în schimb l-a trimis acolo pe unul dintre

τριακοστὴν καὶ ἑκατοστὴν Ὀλυμπιάδα, ἤδη γέροντος ὄντος Ζήνωνος (*secuntur epistulae Antigoni invitantis et Zenonis se excusantis*). ἀπέστειλε δὲ Περσαῖον καὶ Φιλωνίδην τὸν Θηβαῖον, ὧν ἀμφοτέρων Ἐπίκουρος μνημονεύει ὡς συνόντων Ἀντιγόνῳ ἐν τῇ πρὸς Ἀριστόβουλον τὸν ἀδελφὸν ἐπιστολῇ (*sequitur populi Atheniensium in Zenonis honorem decretum*).

Φησὶ δὲ Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος οὐκ ἀρνεῖσθαι αὐτὸν εἶναι Κιτιέα· τῶν γὰρ εἰς τὴν ἐπισκευὴν τοῦ λουτρῶνος συμβαλλομένων εἷς ὢν καὶ ἀναγραφόμενος ἐν τῇ στήλῃ „Ζήνωνος τοῦ φιλοσόφου" ἠξίωσε καὶ τὸ Κιτιεὺς προστεθῆναι.

Ποιήσας δέ ποτε κοῖλον ἐπίθημα τῇ ληκύθῳ περιέφερε νόμισμα, λύσιν ἑτοίμην τῶν ἀναγκαίων ἵν' ἔχοι Κράτης ὁ διδάσκαλος. φασὶ δ' αὐτὸν ὑπὲρ χίλια τάλαντα ἔχοντα ἐλθεῖν εἰς τὴν Ἑλλάδα καὶ ταῦτα δανείζειν ναυτικῶς.

Ἤσθιε δέ ἀρτίδια καὶ μέλι καὶ ὀλίγον εὐώδους οἰναρίου ἔπινε. παιδαρίοις τε ἐχρῆτο σπανίως, ἅπαξ ἢ δίς που παιδισκαρίῳ τινί, ἵνα μὴ δοκοίη μισογύνης εἶναι, σύν τε Περσαίῳ τὴν αὐτὴν οἰκίαν ᾤκει· καὶ αὐτοῦ αὐλητρίδιον εἰσαγαγόντος πρὸς αὐτόν, σπάσας πρὸς τὸν Περσαῖον αὐτὸ ἀπήγαγεν. ἦν τε, φασίν, εὐσυμπερίφορος, ὡς πολλάκις Ἀντίγονον τὸν βασιλέα ἐπικωμάσαι αὐτῷ καὶ πρὸς Ἀριστοκλέα τὸν κιθαρῳδὸν ἅμα αὐτῷ ἐλθεῖν ἐπὶ κῶμον, εἶτα μέντοι ὑποδῦναι.

4 Ἐξέκλινε δέ, φησί, καὶ τὸ πολυδημῶδες, ὡς ἐπ' ἄκρου καθίζεσθαι τοῦ βάθρου, κερδαίνοντα τὸ γοῦν ἕτερον μέρος τῆς ἐνοχλήσεως. οὐ μὴν οὐδὲ μετὰ πλειόνων δύο ἢ τριῶν περιεπάτει. ἐνίοτε δὲ καὶ χαλκὸν εἰσέπραττε τοὺς περιισταμένους * * * * * * τὸ διδόναι μὴ ἐνοχλεῖν, καθά φησι Κλεάνθης ἐν τῷ περὶ χαλκοῦ· πλειόνων τε περιστάντων αὐτόν, δείξας ἐν τῇ στοᾷ κατ' ἄκρου τὸ ξύλινον περιφερὲς τοῦ βωμοῦ ἔφη· „τοῦτό ποτε ἐν μέσῳ ἔκειτο, διὰ δὲ τὸ ἐμποδίζειν ἰδίᾳ ἐτέθη· καὶ ὑμεῖς οὖν ἐκ τοῦ μέσου βαστάσαντες αὐτοὺς ἧττον ἡμῖν ἐνοχλήσετε."

Δημοχάρους δὲ τοῦ Λάχητος ἀσπαζομένου αὐτὸν καὶ φάσκοντος λέγειν καὶ γράφειν ὧν ἂν χρείαν ἔχῃ πρὸς Ἀντίγονον, ὡς ἐκείνου πάντα παρέξοντος, ἀκούσας οὐκέτ' αὐτῷ συνδιέτριψε. Λέγεται δὲ καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦ Ζήνωνος εἰπεῖν τὸν Ἀντίγονον, οἷον εἴη θέατρον

apropiații săi, Persaios, fiul lui Demetrios, originar din Kition, care era în floarea vârstei în timpul celei de-a o sută treizecea olimpiade, când Zenon era deja bătrân (*urmează scrisoarea de invitație a lui Antigonos și aceea de scuze a lui Zenon*).[10] I-a trimis deci pe Persaios și pe Philonides tebanul, cei la care se referă Epicur în scrisoarea către fratele său, Aristoboulos, ca fiind în suita lui Antigonos (*urmează decretul poporului atenian în onoarea lui Zenon*).
După spusele lui Antigonos din Karystos, Zenon nu tăgăduia că ar fi fost de origine din Kition; căci, odată, fiind el printre cei ce contribuiseră la refacerea unor băi publice, când și-a văzut numele scris pe stelă sub forma „Zenon filozoful", a cerut să se adauge „din Kition".
Într-o vreme își făcuse un capac scobit la flaconul de ulei ca să țină banii în el, pentru a-i putea procura pe dată dascălului său, Krates, cele necesare. Iar el însuși, se spune, ar fi venit în Grecia cu mai mult de o mie de talanți, pe care i-a investit în comerțul maritim.
Obișnuia să mănânce pâinișoare și miere și să bea câte puțin vin aromat. Rareori a avut legături cu tineri și o dată sau de două ori cu câte o curtezană, ca să nu pară misogin. Împărțea aceeași casă cu Persaios și odată, când acesta îi aduse o tânără flautistă, Zenon o apucă numaidecât de mână și i-o duse înapoi. Era, cu toate acestea, un om maleabil, astfel că regele Antigonos petrecea adeseori cu el și odată l-a luat să chefuiască la citaredul Aristokles; după un timp însă, Zenon se făcu nevăzut.

4

Se mai spune că se ferea de îmbulzeală, așa încât obișnuia să se așeze la capătul băncii pentru a scăpa cel puțin dintr-o parte de neplăceri; și nici nu se plimba cu mai mult de doi sau trei însoțitori. Uneori percepea bani de la cei care se adunau în jurul lui, ca aceștia <de teamă să nu fie puși la plată>[11] să nu-l mai stingherească, după cum povestește Cleanthes în cartea sa *Despre bani*[12]. Odată, când se adunaseră mulți pe lângă el, arătând spre împrejmuirea de lemn a altarului din capătul porticului, spuse: „Cândva, aceasta era pusă în mijloc, dar, văzând că încurcă trecerea, a fost dată deoparte; la fel și voi, dacă v-ați da din drum, m-ați stânjeni mai puțin."
Odată, Demochares[13], fiul lui Laches, întâmpinându-l cu căldură, se apucă să îl încredințeze că, orice ar avea nevoie, este de ajuns să-i

ἀπολωλεκώς· ὅθεν καὶ διὰ Θράσωνος πρεσβευτοῦ παρὰ τῶν Ἀθηναίων ᾔτησεν αὐτῷ τὴν ἐν Κεραμεικῷ ταφήν. ἐρωτηθεὶς δέ, διὰ τί θαυμάζει αὐτόν „ὅτι, ἔφη, πολλῶν καὶ μεγάλων αὐτῷ διδομένων ὑπ' ἐμοῦ οὐδεπώποτε ἐχαυνώθη οὐδὲ ταπεινὸς ὤφθη."
Ἦν δὲ καὶ ζητητικὸς καὶ περὶ πάντων ἀκριβολογούμενος, ὅθεν καὶ ὁ Τίμων ἐν τοῖς Σίλλοις φησὶν οὕτω (fr. VIII). ἐπιμελῶς δὲ καὶ πρὸς Φίλωνα τὸν διαλεκτικὸν διεκρίνετο καὶ συνεσχόλαζεν αὐτῷ· ὅθεν καὶ θαυμασθῆναι ὑπὸ Ζήνωνος τοῦ νεωτέρου οὐχ ἧττον Διοδώρου τοῦ διδασκάλου αὐτοῦ. ἦσαν δὲ περὶ αὐτὸν καὶ γυμνορρύπαροί τινες, ὥς φησι καὶ ὁ Τίμων· (fr. XX). αὐτὸν δὲ στυγνόν τε εἶναι καὶ πικρόν· καὶ τὸ πρόσωπον συνεσπασμένον ἦν· εὐτελής τε σφόδρα καὶ βαρβαρικῆς ἐχόμενος μικρολογίας, προσχήματι οἰκονομίας. εἰ δέ τινα ἐπισκώπτοι, περιεσταλμένως καὶ οὐχ ἄδην, ἀλλὰ πόρρωθεν (*secuntur multa apophthegmata*).

5 Συνδιέτριψε δὲ καὶ Διοδώρῳ, καθά φησιν Ἱππόβοτος, παρ' ᾧ καὶ τὰ διαλεκτικὰ ἐξεπόνησεν. ἤδη δὲ προκόπτων εἰσῄει καὶ πρὸς Πολέμωνα ὑπ' ἀτυφίας, ὥστε φασὶ λέγειν ἐκεῖνον· „οὐ λανθάνεις, ὦ Ζήνων, ταῖς κηπαίαις παρεισρέων θύραις καὶ τὰ δόγματα κλέπτων Φοινικικῶς μεταμφιεννύς." καὶ πρὸς τὸν δείξαντα δὲ αὐτῷ διαλεκτικὸν ἐν τῷ θερίζοντι λόγῳ ἑπτὰ διαλεκτικὰς ἰδέας, πυθέσθαι πόσας εἰσπράττεται μισθοῦ· ἀκούσαντα δὲ ἑκατόν, διακοσίας αὐτῷ δοῦναι. τοσοῦτον ἤσκει φιλομάθειαν. φασὶ δὲ καὶ – – τούς Ἡσιόδου στίχους μεταγράφειν οὕτω·

κεῖνος μὲν πανάριστος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται,
ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει.

κρείττονα γὰρ εἶναι τὸν ἀκοῦσαι καλῶς δυνάμενον τὸ λεγόμενον καὶ χρῆσθαι αὐτῷ τοῦ δι' αὑτοῦ τὸ πᾶν συννοήσαντος· τῷ μὲν γὰρ εἶναι μόνον τὸ συνεῖναι, τῷ δ' εὖ πεισθέντι προσεῖναι καὶ τὴν πρᾶξιν.
Ἐρωτηθεὶς δέ φησί διὰ τί αὐστηρὸς ὢν ἐν τῷ πότῳ διαχεῖται, ἔφη· „καὶ οἱ θέρμοι πικροὶ ὄντες βρεχόμενοι γλυκαίνονται." φησὶ δὲ καὶ

spună sau să-i scrie lui Antigonos, care e gata să îi împlinească orice dorință; auzind așa, Zenon rupse orice legătură cu el. Se mai spune că, după moartea lui Zenon, Antigonos ar fi zis: „Ce spectacol am pierdut!" De aceea, le-a cerut atenienilor prin trimisul său, Thrason, să-l înmormânteze în Kerameikos. Întrebat de ce îl admiră atât de mult, Antigonos a spus: „Fiindcă toate darurile mele multe și bogate nu l-au făcut nici vanitos, nici slugarnic."
Era din fire iscoditor și riguros în toate cele; de aceea și Timon[14], în *Epigramele* sale, spune astfel (fr. VIII). Cu aceeași seriozitate se antrena în dispute și cu Philon dialecticianul și obișnuia să studieze împreună cu el. Căci Zenon, care era mai tânăr, îl admira pe Philon nu mai puțin decât pe dascălul acestuia, Diodoros[15]. Se strângeau însă în jurul lui și niște zdrențăroși, după cum spune și Timon în versurile (fr. XX). Era un om mohorât și aspru, cu chipul încruntat. Ducea o viață foarte simplă și, sub pretextul chibzuielii, era de o avariție mai curând barbară. Dacă zeflemisea pe careva, o făcea cu vorbe învăluite și fără a stărui, ci luându-l pe acela cumva pe departe (*urmează multe apoftegme*).

5

După spusele lui Hippobotos[16], a petrecut un timp și pe lângă Diodoros, cu care s-a exersat și în dialectică. Fiind deja avansat, a intrat și în școala lui Polemon, într-atât era de modest. Ca urmare, se zice că, odată, Polemon i-ar fi spus: „Văd eu bine, Zenon, cum te strecori la mine prin grădină și cum îmi furi teoriile ca să le pui apoi straie feniciene."[17] Când un dialectician i-a arătat șapte forme dialectice printr-un sofism cunoscut sub numele „secerătorul"[18], Zenon l-a întrebat ce onorariu îi cere. Răspunsul fiind „o sută de drahme", el plăti două sute. Atât de departe mergea la el dragostea de cunoaștere. Se mai spune că […] ar fi schimbat versurile lui Hesiod astfel:

„Pe toți îi întrece acela ce-ascultă de sfatul cuminte,
Dar de ispravă-i și cel ce singur la toate gândește."

Căci pe cel ce știe să ia aminte și să se slujească de ce i se spune îl socotea superior celui care le cântărește pe toate de unul singur, fiindcă acesta din urmă dispune doar de judecată, pe când celui care urmează sfatul înțelept îi revine în plus și fapta.

Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Χρειῶν ἀνίεσθαι αὐτὸν ἐν ταῖς τοιαύταις κοινωνίαις (*secuntur duo apophthegmata*).
Ἦν δὲ καρτερικώτατος καὶ λιτότατος, ἀπύρῳ τροφῇ χρώμενος καὶ τρίβωνι λεπτῷ, ὥστε λέγεσθαι ἐπ᾽ αὐτοῦ·

τὸν δ᾽ οὔτ᾽ ἂρ χειμὼν κρυόεις, οὐκ ὄμβρος ἀπείρων,
οὐ φλὸξ ἠελίοιο δαμάζεται, οὐ νόσος αἰνή,
οὐκ ἔροτις δήμου ἐναρίθμιος, ἀλλ᾽ ὅ γ᾽ ἀτειρὴς
ἀμφὶ διδασκαλίῃ τέταται νύκτας τε καὶ ἦμαρ.

6 οἵ γε μὴν κωμικοὶ ἐλάνθανον ἐπαινοῦντες αὐτὸν διὰ τῶν σκωμμάτων. ἵνα καὶ Φιλήμων φησὶν οὕτως ἐν δράματι Φιλοσόφοις·

εἷς ἄρτος, ὄψον ἰσχάς, ἐπιπιεῖν ὕδωρ.
φιλοσοφίαν καινὴν γὰρ οὗτος φιλοσοφεῖ,
πεινῆν διδάσκει καὶ μαθητὰς λαμβάνει·

οἱ δὲ Ποσειδίππου. ἤδη δὲ καὶ εἰς παροιμίαν σχεδὸν ἐχώρησεν. ἐλέγετο γοῦν ἐπ᾽ αὐτοῦ· „τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος.“ ἀλλὰ καὶ Ποσείδιππος Μεταφερομένοις· „ὥστ᾽ ἐν ἡμέραις δέκα εἶναι δοκεῖν Ζήνωνος ἐγκρατέστερον.“ τῷ γὰρ ὄντι πάντας ὑπερεβάλλετο τῷ τε εἴδει τούτῳ καὶ τῇ σεμνότητι καὶ δὴ νὴ Δία τῇ μακαριότητι· Ὀκτὼ γὰρ πρὸς τοῖς ἐνενήκοντα βιοὺς ἔτη κατέστρεψεν, ἄνοσος καὶ ὑγιὴς διατελέσας. Περσαῖος δέ φησιν ἐν ταῖς ἠθικαῖς σχολαῖς δύο καὶ ἑβδομήκοντα ἐτῶν τελευτῆσαι αὐτόν, ἐλθεῖν δὲ Ἀθήναζε δύο καὶ εἴκοσιν ἐτῶν· ὁ δ᾽ Ἀπολλώνιός φησιν ἀφηγήσασθαι τῆς σχολῆς αὐτὸν ἔτη δυοῖν δέοντα ἑξήκοντα.
Ἐτελεύτα δὴ οὕτως· ἐκ τῆς σχολῆς ἀπιὼν προσέπταισε καὶ τὸν δάκτυλον περιέρρηξε· παίσας δὲ τὴν γῆν τῇ χειρί, φησὶ τὸ ἐκ τῆς Νιόβης· „Ἔρχομαι· τί μ᾽ αὔεις;“ καὶ παραχρῆμα ἐτελεύτησεν, ἀποπνίξας ἑαυτόν. Ἀθηναῖοι δὲ ἔθαψαν αὐτὸν ἐν τῷ Κεραμεικῷ καὶ ψηφίσμασι τοῖς προειρημένοις ἐτίμησαν, τὴν ἀρετὴν αὐτῷ προσμαρτυροῦντες (*secuntur Antipatri, Zenodoti, Athenaei, Laërtii epigrammata*).
Φησὶ δὲ Δημήτριος ὁ Μάγνης ἐν τοῖς Ὁμωνύμοις τὸν πατέρα αὐτοῦ Μνασέαν πολλάκις ἅτε ἔμπορον Ἀθήναζε παραγίνεσθαι καὶ πολλὰ

Se mai spune că, întrebat odată cum se făcea că el, un om atât de sobru, se descătușează la banchete, zise: „Și bobii sunt amari, dar dacă îi înmoi în apă se-ndulcesc." Și Hekaton, în cea de-a doua carte a *Preceptelor* sale, spune că obișnuia să se destindă la astfel de adunări (*urmează două apoftegme*).

Avea o rară putere de a îndura greutățile vieții și trăia într-o simplitate desăvârșită; se hrănea cu mâncare negătită și purta ca veșmânt o tunică subțire, așa încât despre el s-a spus:

„Nu-l frânge nici gerul iernatic, nici ploaia necontenită;
Vipia soarelui sau boala cumplită nu-i chip să-l doboare.
Departe de al gloatei zaiafet necontenit, el zi și noapte,
Fără pregetare, se-așterne doar la-nvățătură nesmintit."

6 Și poeții comici, fără să-și dea seama, prin zeflemelele lor îi aduceau de fapt elogii. Așa face și Philemon în piesa lui *Filozofii*, cu versurile:

„Dintr-o pâinică și-o smochină uscată,
Iar la desert un strop de-apă curată,
Compuse o sistemă atât de-originală
Predicând foamea, c-a ajuns să facă școală."

După alții, aceste versuri le-ar fi compus Poseidippos. Încă de pe atunci, Zenon devenise aproape proverbial. Căci se spunea, de pildă: „mai cumpătat ca Zenon filozoful". Și Poseidippos spune în comedia sa *Schimbătorii*: „Astfel că-n zece zile mai cumpătat ca Zenon părea să fi ajuns."[19] Și într-adevăr, era ca nimeni altul în această privință, ca și în măreție și, pe Zeus, chiar și în fericire. Căci a trăit până la nouăzeci și opt de ani și până la sfârșit și-a dus viața sănătos și neatins de boală. Persaios, pe de altă parte, în ale sale *Lecții de etică* spune că a murit la șaptezeci și doi de ani și că avea douăzeci și doi când a venit la Atena. Apollonios însă susține că a condus școala timp de cincizeci și opt de ani.

Zenon sfârși astfel: odată, venind de la școală, căzu și își frânse un deget. Atunci, lovind pământul cu mâna, rosti versul din *Niobe*[20]: „Vin, de ce mă strigi?" și, sufocându-se, muri pe loc. Atenienii l-au înmormântat în Kerameikos și l-au cinstit prin decretele mai sus

τῶν Σωκρατικῶν βιβλίων ἀποφέρειν ἔτι παιδὶ ὄντι τῷ Ζήνωνι· ὅθεν καὶ ἐν τῇ πατρίδι συγκεκροτῆσθαι. καὶ οὕτως ἐλθόντα εἰς Ἀθήνας Κράτητι παραβαλεῖν. δοκεῖ δέ, φησί, καὶ τὸ τέλος αὐτὸς ὁρίσαι, τῶν πλανωμένων περὶ τὰς ἀποφάσεις. ὤμνυε δέ, φασί, καὶ κάππαριν, καθάπερ Σωκράτης τὸν κύνα.

7–8 Diog. Laërt. VII 10. ἔδοξε δέ μοι καὶ τὸ ψήφισμα τὸ περὶ αὐτοῦ τῶν Ἀθηναίων ὑπογράψαι καὶ ἔχει ὧδε·

Ἐπ᾽ Ἀρρενίδου ἄρχοντος, ἐπὶ τῆς Ἀκαμαντίδος πέμπτης πρυτανείας, Μαιμακτηριῶνος δεκάτῃ ὑστέρᾳ, τρίτῃ καὶ εἰκοστῇ τῆς πρυτανείας, ἐκκλησία κυρία, τῶν προέδρων ἐπεψήφισεν Ἵππων Κρατιστοτέλους Ξυπεταιὼν καὶ οἱ συμπρόεδροι, Θράσων Θράσωνος Ἀνακαιεὺς εἶπεν·

Ἐπειδὴ Ζήνων Μνασέου Κιτιεὺς ἔτη πολλὰ κατὰ φιλοσοφίαν ἐν τῇ πόλει γενόμενος ἔν τε τοῖς λοιποῖς ἀνὴρ ἀγαθὸς ὢν διετέλεσε καὶ τοὺς εἰς σύστασιν αὐτῷ τῶν νέων πορευομένους παρακαλῶν ἐπ᾽ ἀρετὴν καὶ σωφροσύνην, παρώρμα πρὸς τὰ βέλτιστα, παράδειγμα τὸν ἴδιον βίον ἐκθεὶς ἅπασιν, ἀκόλουθον ὄντα τοῖς λόγοις οἷς διελέγετο, τύχῃ τῃ ἀγαθῇ δεδόχθαι τῷ δήμῳ ἐπαινέσαι μὲν Ζήνωνα Μνασέου Κιτιέα καὶ στεφανῶσαι χρυσῷ στεφάνῳ κατὰ τὸν νόμον ἀρετῆς ἕνεκεν καὶ σωφροσύνης, οἰκοδομῆσαι δὲ αὐτῷ καὶ τάφον ἐπὶ τοῦ Κεραμεικοῦ δημοσίᾳ· τῆς δὲ ποιήσεως τοῦ στεφάνου καὶ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ τάφου χειροτονῆσαι τὸν δῆμον ἤδη τοὺς ἐπιμελησομένους πέντε ἄνδρας ἐξ Ἀθηναίων. ἐγγράψαι δὲ τὸ ψήφισμα τὸν γραμματέα τοῦ δήμου ἐν στήλαις δύο καὶ ἐξεῖναι αὐτῶν θεῖναι τὴν μὲν ἐν Ἀκαδημείᾳ, τὴν δὲ ἐν Λυκείῳ. τὸ δὲ ἀνάλωμα τὸ εἰς τὰς στήλας γινόμενον μερίσαι τὸν ἐπὶ τῆς διοικήσεως, ὅπως ἅπαντες ἴδωσιν ὅτι ὁ δῆμος ὁ τῶν Ἀθηναίων τοὺς ἀγαθοὺς καὶ ζῶντας τιμᾷ καὶ τελευτήσαντας.

ἐπὶ δὲ τὴν οἰκοδομὴν κεχειροτόνηνται Θράσων Ἀνακαιεύς, Φιλοκλῆς Πειραιεύς, Φαῖδρος Ἀναφλύστιος, Μέδων Ἀχαρνεύς, Μίκυθος Συπαληττεύς, Δίων Παιανιεύς.

pomenite, aducând mărturie despre virtutea sa (*urmează epigramele lui Antipatros, Zenodotos, Athenaios și Laertios*).
Demetrios din Magnesia, în scrierea sa *Omonimii*, povestește că Mnaseas, tatăl lui Zenon, mergând deseori la Atena pentru negoț, i-a adus lui Zenon, încă pe când era copil, multe scrieri socratice: așadar Zenon s-a instruit și în cetatea sa; așa se face că, odată ajuns la Atena, s-a alăturat lui Krates. Și pe cât se pare, adaugă Demetrios, pe când ceilalți se tot pierdeau în speculații deșarte, el singur a definit cu precizie scopul ultim. Se mai spune că obișnuia să jure pe caperă, așa cum Socrate jura pe câine.

Diogenes Laertios, VII, 10. Mi s-a părut potrivit să adaug și decretul votat de atenieni în ceea ce-l privește și care sună astfel: 7–8
„În timpul arhontatului lui Arrenides, în cea de-a cincea pritanie a tribului Akamantis, în cea de-a unsprezecea zi a lunii Maimakterion, în cea de a douăzeci și treia zi a pritaniei, adunarea fiind convocată, președintele, Hippon, fiul lui Kratistoteles din dema Xypete, și copreședinții au supus la vot decretul. Thrason din Anakaia, fiul lui Thrason, a propus:
Pentru că Zenon din Kition, fiul lui Mnaseas, s-a dedicat timp de mulți ani filozofiei în cetate și pentru că și-a dus viața ca un om vrednic în toate celelalte privințe; pentru că i-a îndemnat la cele mai nobile fapte pe tinerii care îl însoțeau, îndreptându-i către virtute și cumpătare prin însăși pilda vieții sale duse în deplin acord cu principiile pe care le propovăduia, poporul a decretat, cu sorți prielnici, să-i aducă laude lui Zenon din Kition, fiul lui Mnaseas, și să-i decerneze o coroană de aur, conform legii, pentru vrednicia și înțelepciunea sa și să-i construiască mormântul în Kerameikos, pe cheltuiala publică. Pentru pregătirea coroanei și construirea mormântului, să aleagă poporul prin ridicarea mâinii, cinci împuterniciți dintre cetățenii Atenei. Secretarul adunării populare să înscrie acest decret pe două stele și să fie îndrituit să le așeze pe una în Academie, iar pe cealaltă în Liceu. Suma pentru cele două stele să fie plătită de trezorier, astfel încât toți să știe că poporul atenian îi cinstește pe cei buni și în timpul vieții, și după moarte.

9 Themistius Or. XXIII 295 D. Hard. τὰ δὲ ἀμφὶ Ζήνωνος ἀρίδηλά τέ ἐστι καὶ δόμενα ὑπὸ πολλῶν ὅτι αὐτὸν ἡ Σωκράτους ἀπολογία ἐκ Φοινίκης εἰς τὴν Ποικίλην ἤγαγεν.

10 Strabo XIII p. 614. ἐκ δὲ τῆς Πιτάνης ἐστὶν Ἀρκεσίλαος ὁ ἐκ τῆς Ἀκαδημίας, Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως συσχολαστὴς παρὰ Πολέμωνι.

11 Numenius Eusebii praep. evang. XIV 5, 11 (p. 729b). Πολέμωνος δὲ ἐγένοντο γνώριμοι Ἀρκεσίλαος καὶ Ζήνων. — — Ζήνωνα μὲν οὖν μέμνημαι εἰπὼν Ξενοκράτει, εἶτα δὲ Πολέμωνι φοιτῆσαι, αὖθις δὲ παρὰ Κράτητι κυνίσαι· νυνὶ δὲ αὐτῷ λελογίσθω ὅτι καὶ Στίλπωνός τε μετέσχε καὶ τῶν λόγων τῶν Ἡρακλειτείων. ἐπεὶ γὰρ συμφοιτῶντες παρὰ Πολέμωνι ἐφιλοτιμήθησαν ἀλλήλοις, συμπαρέλαβον εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους μάχην ὁ μὲν Ἡράκλειτον καὶ Στίλπωνα ἅμα καὶ Κράτητα, ὧν ὑπὸ μὲν Στίλπωνος ἐγένετο μαχητής, ὑπὸ δὲ Ἡρακλείτου αὐστηρός, κυνικὸς δὲ ὑπὸ Κράτητος. ὁ δὲ Ἀρκεσίλαος etc.

12 ibid. 6, 9 (p. 732b). διαστάντες δ' οὖν εἰς τὸ φανερὸν ἔβαλλον ἀλλήλους οὐχ οἱ δύο, ἀλλ' ὁ Ἀρκεσίλαος τὸν Ζήνωνα. ὁ γὰρ Ζήνων εἶχε δή τι τῇ μάχῃ σεμνὸν καὶ βαρὺ καὶ Κηφισοδώρου τοῦ ῥήτορος οὐκ ἄμεινον· (*is enim Aristotelem impugnaturus Platoni maledixit*) — — ὁ μέντοι Ζήνων καὶ αὐτός, ἐπειδὴ τοῦ Ἀρκεσιλάου μεθίετο, εἰ μὲν μηδὲ Πλάτωνι ἐπολέμει, ἐφιλοσόφει δήπου ἐμοὶ κριτῇ πλείστου ἀξίως, ἕνεκά γε τῆς εἰρήνης ταύτης. εἰ δ' οὐκ ἀγνοῶν μὲν ἴσως τὰ Ἀρκεσιλάου, τὰ μέντοι Πλάτωνος ἀγνοῶν, ὡς ἐξ ὧν αὐτῷ ἀντέγραψεν ἐλέγχεται, ὅτι ἐποίησεν ἐναντία καὐτός, μήτε ὃν ᾔδει πλήττων, ὅν τε οὐκ ἐχρῆν ἀτιμότατα καὶ αἴσχιστα περιυβρικώς, καὶ ταῦτα πολὺ κάκιον ἢ προσήκει κυνί — πλὴν διέδειξέ γε μὴ μεγαλοφροσύνῃ ἀποσχόμενος τοῦ Ἀρκεσιλάου. ἤτοι γὰρ ἀγνοίᾳ τῶν ἐκείνου ἢ δέει [τῶν Στωϊκῶν] „πολέμοιο μέγα στόμα πευκεδανοῖο" (K 8) ἀπετρέψατο ἄλλῃ εἰς Πλάτωνα. ἀλλὰ [καὶ]

Cu construirea mormântului au fost însărcinați Thrason din dema Anakaia, Philokles din Pireu, Phaidros din Anaphlystos, Medon din Acharnai, Micythos din Sypalettos și Dion din Paiania.“[21]

9 Themistios, *Discursuri*, XXIII, 295 D. Hard. În privința lui Zenon, este un fapt bine cunoscut și mulți îl repetă în cor acela că *Apologia lui Socrate* l-a adus din Fenicia în porticul pictat.

10 Strabon, XIII, p. 614. Din Pitane era originar academicul Arkesilaos, care a urmat împreună cu Zenon din Kition lecțiile lui Polemon.

11 Numenios, în Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XIV, 5, 11 (p. 729b). Lui Polemon i-au fost discipoli Arkesilaos și Zenon […]. Dacă îmi amintesc bine, am spus deja că Zenon a fost elevul lui Xenokrates, apoi al lui Polemon, trecând ulterior la cinism alături de Krates.[22] Să ținem seama însă că a luat parte și la lecțiile lui Stilpon, și la discuțiile heracliteenilor. Astfel, pe când erau amândoi elevi la școala lui Polemon și se întreceau unul cu altul, în lupta care s-a pornit între ei Zenon i-a luat de partea sa pe Heraclit, Stilpon și Krates, căci devenise combativ datorită lui Stilpon, auster sub influența lui Heraclit[23] și cinic grație lui Krates. Iar Arkesilaos etc.

12 *Ibidem*, 6, 9 (p. 732b). Când ruptura lor a devenit fățișă, au început să curgă loviturile, dar nu din partea amândurora, ci doar Arkesilaos îl ataca pe Zenon. Cel din urmă a păstrat o anume gravitate și demnitate în confruntare, fără a-l întrece însă cu nimic pe retorul Kefisodoros (*care, vrând să-l critice pe Aristotel, l-a ponegrit pe Platon*). […] Dar și Zenon însuși, după ce l-a îndepărtat pe Arkesilaos, dacă nu începea să polemizeze cu Platon, ar fi fost, după părerea mea, un filozof vrednic de cea mai mare laudă, cel puțin datorită acestui spirit pașnic. El însă, cunoscând de bună seamă doctrina lui Arkesilaos, dar nu și pe cea a lui Platon – după cum se poate deduce din criticile pe care i le-a adus –, a procedat fără nici o noimă, lovind pe cine nu cunoștea și insultând în modul cel mai nevrednic și mai rușinos pe cine nu ar fi trebuit, iar aceasta mai crunt chiar decât îi stătea în obicei unui cinic.

περὶ μὲν τῶν Ζήνωνι εἰς Πλάτωνα κακῶς τε καὶ αἰδημόνως [οὐδαμῶς] νεωτερισθέντων εἰρήσεταί μοι αὖθίς ποτε – – τὸν δ᾽ οὖν Ζήνωνα ὁ ᾽Αρκεσίλαος ἀντίτεχνον καὶ ἀξιόνικον ὑπάρχοντα θεωρῶν τοὺς παρ᾽ ἐκείνου ἀποφερομένους λόγους καθῄρει καὶ οὐδὲν ὤκνει. – – τὸ δὲ δόγμα τοῦτο αὐτοῦ πρώτου εὑρομένου, καὐτὸ καὶ τὸ ὄνομα βλέπων εὐδοκιμοῦν ἐν ταῖς ᾽Αθήναις, τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, πάσῃ μηχανῇ ἐχρῆτο ἐπ᾽ αὐτήν. ὁ δ᾽ ἐν τῷ ἀσθενεστέρῳ ὤν, ἡσυχίαν ἄγων οὐ δυνάμενος εὐδοκεῖσθαι, ᾽Αρκεσιλάου μὲν ἀφίετο, πολλὰ ἂν εἰπεῖν ἔχων (ἀλλ᾽ οὐκ ἤθελε, τάχα δὲ μᾶλλον ἄλλως), πρὸς δὲ τὸν οὐκέτι ἐν ζῶσιν ὄντα Πλάτωνα ἐσκιομάχει καὶ τὴν ἀπὸ ἁμάξης πομπείαν πᾶσαν κατεθορύβει λόγων, ὡς οὔτ᾽ ἂν τοῦ Πλάτωνος ἀμυναμένου, ὑπερδικεῖν τε αὐτοῦ ἄλλῳ οὐδενὶ μέλον· εἴτε μελήσειεν ᾽Αρκεσιλάῳ, αὐτός γε κερδανεῖν ᾤετο ἀποτρεψάμενος ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τὸν ᾽Αρκεσίλαον.

13 Cicero Acad. post. I 34. Iam Polemonem audiverant adsidue Zeno et Arcesilas. Sed Zeno cum Arcesilam anteiret aetate valdeque subtiliter dissereret et peracute moveretur, corrigere conatus est disciplinam.

Cicero de finibus IV 3. ut non esset causa Zenoni, cum Polemonem audisset, cur ab eo ipso et a superioribus dissideret.

14 Quintilianus Instit. orat. XII 7, 9. cum et Socrati collatum sit ad victum et Zenon, Cleanthes, Chrysippus mercedes a discipulis acceptaverint.

15 Seneca ad Helviam cp. 12, 4. Unum fuisse Homero servum, tres Platoni, nullum Zenoni, a quo coepit Stoicorum rigida ac virilis sapientia, satis constat.

Doar că, despărțindu-se de Arkesilaos, nu a dovedit înălțime de cuget; ci, fie din pricina necunoașterii tezelor acestuia, fie de teama „războiului care mistuie totul în gușa-i cea mare“[24], și-a întors toate atacurile împotriva lui Platon. Dar despre inovațiile aduse de el doctrinei platonice într-un mod inspirat și plin de considerație voi vorbi cu altă ocazie […]. Așadar, când Arkesilaos observă că Zenon este un rival iscusit și un adversar vrednic de toată osteneala, începu să îi nimicească argumentele fără nici o șovăială. […] Și văzând că teza impresiei comprehensive descoperită de Zenon cel dintâi, atât ea, cât și numele ei, se bucura de o mare faimă la Atena, începu a se folosi de orice mijloc pentru a o combate. Iar acesta, simțindu-se la strâmtoare, căci nu mai avea parte de liniște, se îndepărtă de Arkesilaos și, cu toate că avea încă multe de spus (dar nu voia, ci prefera să procedeze altfel), începu să se lupte cu umbra lui Platon, cel plecat dintre vii, și stârni din carul său mare agitație în procesiunea argumentelor, dat fiind că Platon nu se putea apăra și nici vreun altul nu se îngrijea să-i pledeze cauza. Iar dacă Arkesilaos ar fi făcut-o, Zenon socotea de bună seamă că ar avea de câștigat abătându-l astfel de la el însuși.

13

Cicero, *Academicele posterioare*, I, 34. Zenon și Arkesilaos l-au audiat cu sârg pe Polemon. Dar Zenon, care era mai în vârstă decât Arkesilaos și se dovedea foarte subtil în argumentare și pătrunzător în înțelegerea lucrurilor, a vrut să reformeze doctrina…[25]
Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 3. …așa încât Zenon, după ce a fost discipolul lui Polemon, să nu aibă nici un motiv să se dezică de acesta și de predecesori.

14

Quintilian, *Arta oratorică*, XII, 7, 9. De vreme ce și lui Socrate i se adunau cele de trebuință, iar Zenon, Cleanthes și Chrysippos au acceptat răsplată din partea discipolilor lor.

15

Seneca, *Consolare către Helvia*, cap. 12, 4. Este bine știut că Homer a avut un singur sclav, Platon – trei, iar Zenon, cel de la care provine înțelepciunea aspră și bărbătească a stoicilor, n-a avut nici unul.

16 Seneca de Benef. IV 39, 1. Quare ergo, inquit, Zeno vester, cum quingentos denarios cuidam mutuos promisisset et ipse illum parum idoneum comperisset, amicis suadentibus ne daret, perseveravit credere, quia promiserat?

17 Themistius orat. XXI 252 B. Hard. πότε ἀφῆκας τῷ δεδανεισμένῳ, καθάπερ Ζήνων ὁ Κιτιεύς.

18 Sopater phlyacographus apud Athen. IV 160e.

καὶ μὴν φιλοσοφεῖν φιλολογεῖν τ᾽ ἀκηκοὼς
ὑμᾶς ἐπιμελῶς καρτερεῖν θ᾽ αἱρουμένους,
τὴν πεῖραν ὑμῖν λήψομαι τῶν δογμάτων,
πρῶτον καπνίζων· εἶτ᾽ ἐὰν ὀπτωμένων
ἴδω τιν᾽ ὑμῶν συσπάσαντα τὸ σκέλος,
Ζηνωνικῷ πραθήσεθ᾽ οὗτος κυρίῳ
ἐπ᾽ ἐξαγωγῇ, τὴν φρόνησιν ἀγνοῶν.

19 Aelianus Var. Hist. IX 33. Μειράκιον Ἐρετρικὸν προσεφοίτησε Ζήνωνι πλείονος χρόνου, ἔστ᾽ ἐς ἄνδρας ἀφίκετο. ὕστερον οὖν ἐς τὴν Ἐρετρίαν ἐπανῆλθε, καὶ αὐτὸν ὁ πατὴρ ἤρετο ὅ, τι ἄρα μάθοι σοφὸν ἐν τῇ τοσαύτῃ διατριβῇ τοῦ χρόνου. ὃ δὲ δείξειν ἔφη καὶ οὐκ ἐς μακρὰν ἔδρασε τοῦτο. χαλεπήναντος γὰρ αὐτῷ τοῦ πατρὸς καὶ τέλος πληγὰς ἐντείναντος, ὃ δὲ τὴν ἡσυχίαν ἀγαγὼν καὶ ἐγκαρτερήσας τοῦτο ἔφη μεμαθηκέναι, φέρειν ὀργὴν πατέρων καὶ μὴ ἀγανακτεῖν.

20 Diogenes Laërt. VII 22. Ῥοδίου δέ τινος καλοῦ καὶ πλουσίου, ἄλλως δὲ μηδέν, προσκειμένου αὐτῷ, μὴ βουλόμενος ἀνέχεσθαι, πρῶτον μὲν ἐπὶ τὰ κεκονιμένα τῶν βάθρων ἐκάθιζεν αὐτόν, ἵνα μολύνῃ τὴν χλανίδα, ἔπειτα εἰς τὸν τῶν πτωχῶν τόπον, ὥστε συνανατρίβεσθαι τοῖς ῥάκεσιν αὐτῶν· καὶ τέλος ἀπῆλθεν ὁ νεανίσκος.

21 Timon Phliasius Sill. fr. XX W.

ὄφρα πενεστάων σύναγεν νέφος, οἳ περὶ πάντων
πτωχότατοί τ᾽ ἦσαν καὶ κουφότατοι βροτοὶ ἀστῶν.

Seneca, *Despre beneficii*, IV, 39, 1. „Atunci de ce – obiectează el – Zenon al vostru, după ce i-a promis cuiva cinci sute de denari și a aflat că acela nu este om de încredere, iar prietenii îl sfătuiau să nu-i dea, a stăruit să o facă pentru că așa promisese?“ 16

Themistios, *Discursuri*, XXI, 252 B. Hard. Ai iertat vreodată un platnic de datorie, precum <a făcut> Zenon din Kition? 17

Sopater parodistul, la Athenaios, IV, 160e. 18

„La câte maxime și perorații îmi fu dat
S-aud despre dârzenia ce-ați adoptat cu-nflăcărare,
Tare v-aș pune teoria la-ncercare
Și dogmele nițel la afumat.
Apoi de-ndată ce-am să prind pe careva
Că-și trage îndărăt piciorul perpelit,
La unul de-ai lui Zenon îl surghiunesc anume,
Pe-acel mișel lipsit de-nțelepciune.“[26]

Ailianos, *Istorii diverse*, IX, 33. Un tânăr din Eretria a stat pe lângă Zenon mult timp, până la vârsta bărbăției. Întors el apoi în Eretria, când tatăl său îl luă la întrebări cum că, la urma urmei, ce lucru înțelept a învățat el atâta amar de vreme, tânărul îi spuse că-i va arăta, dar timpul trecea și el nu făcea nimic. În cele din urmă, înfuriindu-se, părintele se porni să-l lovească; atunci el, ținându-și firea și răbdând, îi spuse că asta-i ce-a învățat – să-ndure mânia părinților fără să crâcnească. 19

Diogenes Laertios, VII, 22. Pe un ins din Rhodos arătos și înstărit, dar în rest om de nimica și care se ținea scai de el, Zenon, neputând să-l sufere, mai întâi îl puse să stea pe niște trepte prăfuite ca să-și murdărească haina, apoi pe locul cerșetorilor, ca să se frece de zdrențele lor; până la urmă, tânărul a luat-o din loc. 20

Timon din Phleius, *Epigrame*, fr. XX W. 21

„Târa după sine o droaie de oameni nevolnici,
Cei mai calici și mai neisprăviți din cetate.“

Diogenes Laërt. VII 16. ἦσαν δὲ περὶ αὐτὸν (scil. Zenonem) καὶ γυμνορρύπαροί τινες, ὥς φησι καὶ ὁ Τίμων „ὄφρα – ἀνδρῶν“.

22 Timon Phliasius Sill. fr. VIII W.

Καὶ φοίνισσαν ἴδον λιχνόγραυν σκιερῷ ἐνὶ τύφῳ
πάντων ἱμείρουσαν· ὁ δ' ἔρρει γυργαθὸς αὐτῆς
μικρὸς ἰών· νοῦν δ' εἶχεν ἐλάσσονα κινδαψοῖο.

Diog. Laërt. VII 15 de Zenone. ἦν καὶ ζητητικὸς καὶ περὶ πάντων ἀκριβολογούμενος· ὅθεν καὶ ὁ Τίμων ἐν τοῖς Σίλλοις φησὶν οὕτω· „καὶ – κινδαψαῖο“.

23 Athenaeus XIII 603d. Ἀντιγόνου δὲ τοῦ βασιλέως ἐρώμενος ἦν Ἀριστοκλῆς ὁ κιθαρῳδός, περὶ οὗ Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος ἐν τῷ Ζήνωνος βίῳ γράφει οὕτως· „Ἀντίγονος ὁ βασιλεὺς ἐπεκώμαζε τῷ Ζήνωνι. καί ποτε καὶ μεθ' ἡμέραν ἐλθὼν ἔκ τινος πότου καὶ ἀναπηδήσας πρὸς τὸν Ζήνωνα ἔπεισεν αὐτὸν συγκωμάσαι αὑτῷ πρὸς Ἀριστοκλέα τὸν κιθαρῳδόν, οὗ σφόδρα ἤρα ὁ βασιλεύς.“

24 Ind. Stoic. Herc. col. IX. πρὸς) μὲν γὰρ ἐκεῖνον, ὡς πρὸς | ἴσον τε καὶ ὅμοιον, αὐ|τῷ φιλονεικίαν ἡδεῖαν | καὶ κεχαρισμένην ὑπο|κεῖσθαι, τὸν (δ') ἄνδρα θαυ|μάζειν καὶ τι(μᾶ)ν καθ' ὑ|περβολήν.
Ad Arcesilai et Zenonis lites hoc frgm. refert Comparetti, ad Antigonum regem, propter verba ἴσον τε καὶ ὅμοιον, *rectius Bücheler. Antigonus videtur loqui de Zenone.*

25 Ind. Stoic. Herc. col. VIII. „ποιή)σειν (γ)ὰρ ἀδολε(σχοῦν)τα παί|δια καὶ τ(οὺς ἀπα)ντῶν|τας ἐπὶ τὴν θύραν· δια|πορῶν δ' ὅπου σε θῇ, μό|λις ἄν φησι χαλκιοφύ|λακα καταστῆσαι· καὶ | γὰρ οὕτω κακόν· οὐκ ἔ|σεσθαι ν(ου)θετε(ῖ)ν τοὺς | παραχ(αράκτα)ς.“ Καὶ ὁ Ζ(ή)|νων πρὸς τοὺς ξέ(νους) | ἀπο(βλέ)ψας· „τί λέ(γεται“, ἔφη . . . etc.

Diogenes Laertios, VII, 16. Se strângeau însă în jurul lui (adică în jurul lui Zenon) și niște zdrențăroși, după cum spune și Timon în versurile: „Târa . . . dintre oameni.“[27]

Timon din Phleius, *Epigrame*, fr. VIII W. 22

„Văzui și-o cotoroanță de feacă, avară
Și într-ascuns teribil de-ngâmfată,
Cum se trudea să prindă tot ce zboară.
Dar, plasa[28] fiindu-i prea mică, îi pieri destrămată…
Vai! Și-o cinghie avea mai multă judecată!“

Diogenes Laertios, VII, 15 (*despre Zenon*). Era din fire iscoditor și riguros în toate cele. De aceea și Timon, în *Epigramele* sale, spune astfel: „Văzui… judecată.“

Athenaios, XIII, 603d. Iubitul regelui Antigonos era citaredul Aristokles, despre care Antigonos din Karystos scrie în *Viața lui Zenon* următoarele: „Regele Antigonos obișnuia să petreacă împreună cu Zenon. Și odată, întorcându-se la sfârșitul zilei de la o petrecere, se repezi la Zenon și îl convinse să-l însoțească în alai la citaredul Aristokles, pe care regele îl iubea nespus.“ 23

Indicele stoic de la Herculaneum, col. IX. Căci îl trata ca pe un egal și ca fiind de același rang, întreținând cu el o rivalitate plăcută și plină de curtoazie; iar ca om îl admira și îl prețuia peste măsură. *Comparetti raportează acest fragment la disputele dintre Arkesilaos și Zenon, în schimb Bücheler, mai corect, datorită cuvintelor* ἴσον τε καὶ ὅμοιον, *la regele Antigonos. Antigonos pare să vorbească despre Zenon.* 24

Indicele stoic de la Herculaneum, col. VIII. „…vor face ca acei tineri flecari și ca toți aceia care se proptesc la poartă; dar, neștiind unde să te așeze, mai că te-ar pune, zise, paznic la vistierie; dar nici așa n-ar fi bine, căci nu ar putea fi mustrați falsificatorii.“ Iar Zenon, privindu-i pe străini: „ce spuneți“, zise…[29] 25

26 Plutarchus de Stoic. repugn. cp. 4 p. 1034a. Ζήνων καὶ Κλεάνθης οὐκ ἠθέλησαν Ἀθηναῖοι γενέσθαι, μὴ δόξωσι τὰς αὑτῶν πατρίδας ἀδικεῖν. ὅτι μέν εἰ καλῶς οὗτοι, Χρύσιππος οὐκ ὀρθῶς ἐποίησεν ἐγγραφεὶς εἰς τὴν πολιτείαν, παρείσθω·

27 Plutarchus de Stoic. repugn. cp. 2 p. 1033b. ἐπεὶ τοίνυν πολλὰ μὲν ὡς ἐν ὀλίγοις αὐτῷ Ζήνωνι, πολλὰ δὲ Κλεάνθει, πλεῖστα δὲ Χρυσίππῳ γεγραμμένα τυγχάνει περὶ πολιτείας καὶ τοῦ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν καὶ ῥητορεύειν· ἐν δὲ τοῖς βίοις οὐδενὸς ἔστιν εὑρεῖν οὐ στρατηγίαν, οὐ νομοθεσίαν, οὐ πάροδον εἰς βουλὴν, οὐ συνηγορίαν ἐπὶ δικαστῶν, οὐ στρατείαν ὑπὲρ πατρίδος, οὐ πρεσβείαν, οὐκ ἐπίδοσιν· ἀλλ᾽ ἐπὶ ξένης ὥσπερ τινὸς λωτοῦ γευσάμενοι σχολῆς τὸν πάντα βίον οὐ βραχὺν ἀλλὰ παμμήκη γενόμενον διήγαγον ἐν λόγοις καὶ βιβλίοις καὶ περιπάτοις· οὐκ ἄδηλον ὅτι τοῖς ὑφ᾽ ἑτέρων γραφομένοις καὶ λεγομένοις μᾶλλον ἢ τοῖς ὑφ᾽ αὑτῶν ὁμολογουμένως ἔζησαν. p. 1033e. τίς οὖν μᾶλλον ἐν τῷ σχολαστικῷ βίῳ τούτῳ κατεγήρασεν ἢ Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης καὶ Διογένης καὶ Ζήνων καὶ Ἀντίπατρος, οἵ γε καὶ τὰς αὑτῶν κατέλιπον πατρίδας, οὐδὲν ἐγκαλοῦντες ἀλλ᾽ ὅπως καθ᾽ ἡσυχίαν ἐν τῷ Ὠιδείῳ καὶ ἐπὶ Ζωστῆρος σχολάζοντες καὶ φιλολογοῦντες διάγωσιν;

28 Dio Chrysost. or. XLVII § 2 (V. II p. 81, 2 Arn.). ὡς ἐγὼ πρότερον μὲν ἐθαύμαζον τῶν φιλοσόφων τοὺς καταλιπόντας μὲν τὰς αὑτῶν πατρίδας οὐδενὸς ἀναγκάζοντος, παρ᾽ ἄλλοις δὲ ζῆν ἑλομένους, καὶ ταῦτα ἀποφαινομένους αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὴν πατρίδα τιμᾶν καὶ περὶ πλείστου ποιεῖσθαι καὶ ὅτι πράττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτεύεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ φύσιν ἐστίν. λέγω δὲ τὸν Ζήνωνα, τὸν Χρύσιππον, τὸν Κλεάνθην, ὧν οὐδεὶς οἴκοι ἔμεινε ταῦτα λεγόντων.
Cf. Seneca de tranq. an. 1, 10. promptus compositus sequor Zenona, Cleanthen, Chrysippum, quorum tamen nemo ad rem publicam accessit, nemo non misit. Cf. n. 271.

26 Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, cap. 4, p. 1034a. Zenon și Cleanthes n-au vrut să devină cetățeni atenieni ca să nu pară că și-ar nedreptăți patria. Dacă ei au procedat corect, atunci dați-mi voie să spun că Chrysippos n-a făcut bine când s-a înscris în registrul cetățenilor.

27 Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, cap. 2, p. 1033b. Pe scurt, deși au scris multe – atât Zenon însuși, cât și Cleanthes și mai ales Chrysippos – despre stat, despre a cârmui și a fi cârmuit, despre împărțirea dreptății și despre cuvântările publice, în viața nici unuia dintre ei nu se poate găsi nimic legat de strategie sau legislație, nici legat de participarea la hotărârile senatului sau de pledoaria în fața judecătorilor, nici legat de vreo expediție în apărarea patriei, de ambasade sau de subvențiile publice; ci ei, gustând tihna ca pe o floare de lotus, pe pământ străin, și-au petrecut întreaga viață – și nu una scurtă, ci chiar foarte lungă – cu discursuri, cărți și plimbări. Este evident că au trăit mai degrabă potrivit celor scrise și spuse de alții decât conform celor susținute de ei înșiși.[30] p. 1033e. Cine a dus mai multă vreme această viață de repaus decât Chrysippos și Cleanthes, și Diogenes și Zenon și Antipatros, care și-au părăsit patria nu pentru că ar fi avut de ce se plânge, ci pentru a se delecta în tihnă cu studiul și discuțiile docte în Odeon și pe Zoster?

28 Dion din Prusa, *Discursuri*, XLVII, cap. 2 (vol. II, p. 81, 2 Arn.). Mă minunam mai demult de filozofii care, părăsindu-și patria fără a fi constrânși de nimic și alegând să trăiască pe alte meleaguri, mai susțineau și că trebuie să-ți cinstești patria și să o pui mai presus de orice și că a te ocupa de treburile publice și de guvernare ține de natura umană. Mă refer la Zenon, Chrysippos și Cleanthes, dintre care nici unul n-a rămas acasă, în pofida acestor convingeri.
Cf. Seneca, *Despre liniștea sufletului*, 1, 10. Sunt gata să-i urmez fără șovăire pe Zenon, Cleanthes și Chrysippos, dintre care nici unul n-a luat parte personal la treburile publice, dar toți le-au recomandat. *Cf.* n. 271.

29 Arrianus Epict. dissert. III 21, 19. (ὁ θεὸς) Σωκράτει συνεβούλευεν τὴν ἐλεγκτικὴν χώραν ἔχειν, ὡς Διογένει τὴν βασιλικὴν καὶ ἐπιπληκτικήν, ὡς Ζήνωνι τὴν διδασκαλικὴν καὶ δογματικήν.

30 Ind. Stoic. Herc. col. I. θεν . . . . (τ)ῆς περὶ τὴν (ψυχὴν) διαθέσεως αὐ(τοῦ ζητ)ήσας σημεῖον οὐκ ἂν ἕτερόν τις λάβοι βέλτιον· ἢ τὰς κρίσεις ἃς εἶχε(ν) περὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν, ὁμοίως δ' ἀγαθῶν καὶ κακῶν διασκεψάμενο(ς ἐ)πενέγκῃ τ(ού)τοις. Ἀπ(ολ)λόδωρο(ς) μὲν γὰρ ὁ (Ἐπι)κούρει(ος) ἐν δυσὶ β(υβλίοις etc.
Ad Zenonem haec referri probabile est. De moribus eius ex vitae cum placitis moralibus comparatione iudicium ferendum esse dicitur. Apollodori mentio eo spectare videtur, quod is simili ratione de Epicuro scripserit.

31 Ind. Stoic. Herc. col. III. -μενος ἐπιγραφ(ὴν περὶ) | τοῦ τῆς οἰκείας αἱρ(έσεως) | κα(θ)ηγεμόνος ἕ(τερά τε, ἐν) | τούτοις κατὰ τὸ πλεῖσ(τον) | τοῦ βυβλίου καταγενό|μενός, ὡς προεμνή(σαμεν), ἰδίᾳ γέγραφεν | (οἷα) βούλεται καὶ διότι | σπανίων ἑαυτὸν διδοὺς | (ὁ Ζήν)ων εἰς τὰς συμπε|(ριφορὰς) διὰ τὴν τοῦ σώ|(ματος ἀσθ)ένειαν, ὡς ἐν – etc.
Stoicus aliquis, qui de Zenone sectae suae auctore scripserat, reprehenditur. Ad ultimum enuntiatum cf. Diog. Laërt. VII 1 (huius voluminis p. 3, 10).

32 Ind. Stoic. Herc. col. VI. τοῖς σύκοις | καὶ τοὺς ῃ. εασμοὺς | (πρ)άως (κ)αὶ προθύμως | ἔφερεν. (κ)αὶ ταῦτα γὰρ | ἦν εἰς (τὸ)ν ὕμνον ἄξι|α καταχωρίζειν κα(ὶ προσ|θ)εῖναι δ(η)μοσίαν τ(αφὴν | τ)ὴν π . . etc.

32a Athenaeus IX 370 C. καὶ οὐ παράδοξον εἰ κατὰ τῆς κράμβης τινὲς ὤμνυον, ὁπότε καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ὁ τῆς Στοᾶς κτίστωρ μιμούμενος τὸν κατὰ τῆς κυνὸς ὅρκον Σωκράτους καὶ αὐτὸς ὤμνυε τὴν κάππαριν, ὡς Ἔμπεδός φησιν ἐν Ἀπομνημονεύμασιν, cf. Diog. L. VII.

Arrianos, *Disertațiile lui Epictet*, III, 21, 19. (Zeul) a hotărât ca lui Socrate să-i revină domeniul demonstrației, așa cum lui Diogenes i-a dat rolul de a-i dirija și de a-i mustra pe alții, iar lui Zenon, pe acela de a instrui și de a elabora teorii. 29

Indicele stoic de la Herculaneum, col. I. Cine ar căuta să-i înțeleagă starea sufletească n-ar putea găsi un indiciu mai bun decât judecățile pe care le formula în privința frumosului și urâtului, ca și cele desprinse din cercetarea binelui și răului adăugate celor dintâi. Căci Apollodoros epicureul, în două cărți etc.[31] 30
Aceste cuvinte se referă probabil la Zenon. Se spune că moravurile lui trebuie judecate prin compararea vieții sale cu preceptele morale pe care le-a susținut. Menționarea lui Apollodoros pare să aibă în vedere faptul că acesta a scris într-o manieră asemănătoare despre Epicur.

Indicele stoic de la Herculaneum, col. III. …punându-i titlul „Despre întemeietorul școlii noastre". Pe lângă acestea de care s-a ocupat în cea mai mare parte a cărții, după cum am amintit, în particular a scris una și alta, chiar și că Zenon se deda rareori relațiilor intime, din pricina slăbiciunii trupești, precum în […] etc. 31
Este criticat un anumit stoic care scrisese despre Zenon, întemeietorul școlii sale. Asupra ultimei fraze, cf. *Diogenes Laertios, VII, 1 (volumul de față, p. 3, 10).*

Indicele stoic de la Herculaneum, col. VI. Îi plăceau smochinele, iar arșița soarelui o suporta liniștit și chiar cu plăcere. Iar acestea erau demne de a figura într-un imn și de a i se înălța un monument funerar pe cheltuiala publică […] etc. 32

Athenaios, IX, 370 C. Nu este nimic de mirare că unii jurau pe varză, de vreme ce și Zenon din Kition, fondatorul stoicismului, jura pe caperă, imitându-l pe Socrate, care jura pe câine, după cum relatează Empedos în *Spuse memorabile*. *Cf.* Diogenes Laertios, VII. 32a

32 ὤμνυε δέ, φασί, καὶ κάππαριν καθάπερ Σωκράτης τὸν κύνα.

33 Galenus de differentia pulsuum III 1 Vol. VIII p. 642 K. ἀρέσκονται γὰρ οὗτοι πάντες οἱ Πνευματικοὶ καλούμενοι (scil. medici) τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς δόγμασιν. ὥστ᾽ ἐπεὶ Χρύσιππος αὐτοὺς εἴθισεν ἀμφισβητεῖν περὶ τῶν κατὰ τὴν φιλοσοφίαν ὀνομάτων, οὐδ᾽ αὐτοὶ περὶ τῶν κατὰ τὴν ἰατρικὴν ταῦτα ποιεῖν ὀκνοῦσι. καὶ Ζήνων δὲ ὁ Κιττιεὺς ἔτι πρότερον ἐτόλμησε καινοτομεῖν τε καὶ ὑπερβαίνειν τὸ τῶν Ἑλλήνων ἔθος ἐν τοῖς ὀνόμασιν.

34 Cicero de fin. III 5. Quamquam ex omnibus philosophis Stoici plurima (scil. verba) novaverunt, Zenoque, eorum princeps, non tam rerum inventor fuit quam verborum novorum. III 15. Si enim Zenoni licuit, cum rem aliquam invenisset inusitatam, inauditum quoque ei rei nomen imponere, cur non liceat Catoni?

35 Cicero Tusc. disp. V 34. Zeno Citieus, advena quidam et ignobilis verborum opifex, insinuasse se in antiquam philosophiam videtur.

36 Lucianus Macrob. 19. Ζήνων δὲ ὁ τῆς στωϊκῆς φιλοσοφίας ἀρχηγὸς ὀκτὼ καὶ ἐνενήκοντα (scil. ἔζησεν ἔτη), ὅν φασιν εἰσερχόμενον εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ προσπταίσαντα ἀναφθέγξασθαι „τί με βοᾷς“; καὶ ὑποστρέψαντα οἴκαδε καὶ ἀποσχόμενον τροφῆς τελευτῆσαι τὸν βίον.

36a Philodemus περὶ τῶν φιλοσόφων col. IV Neap. (= 3 Oxf.)

. . . . (ἄρχον-
τος Κλεά(ρχου Ἀθήνη)σι καὶ (ἐ-
π αὖ τούτου (γ)ε(γ)ραφὼς η . .
αὐτὸν ενενχ . . ηκ . . . . . .
γεγονότα κ(αὶ δύ᾽ ἔτη) ἐν (τῆι πε-
ριεχούσῃ τὰ πε(ρ)ὶ Ἀντιφῶν(τος
ἐπιστολῇ. δεί(ξ)εται τ(ο)ίν(υν βε-
βι)ωκ(ὼ)ς ὁ Ζήνων (ἄχρι)ς ἔ(γγισ-

Se mai spune că obișnuia să jure pe caperă, așa cum Socrate jura pe câine.[32] 32

Galenos, *Despre diversele tipuri de puls*, III, 1, vol. VIII, p. 642 Kühn. Toți acești <medici>, așa-numiții „pneumatiști", erau de acord cu principiile Porticului. Dat fiind că Chrysippos îi obișnuise cu disputele în privința termenilor filozofici, nu au pregetat nici ei să procedeze la fel cu privire la termenii medicali. De altfel, chiar de mai înainte, Zenon din Kition a cutezat să revoluționeze și să forțeze uzul grecesc al cuvintelor. 33

Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, III, 5. Ce-i drept, dintre toți filozofii, stoicii au introdus cei mai mulți termeni noi, iar Zenon, conducătorul lor, nu a fost atât făuritor de concepte, cât de cuvinte noi. III, 15. Căci, dacă i-a fost permis lui Zenon ca odată ce descoperea un lucru nou să-i atribuie un nume nemaiauzit până atunci, de ce nu i-ar fi îngăduit și lui Cato? 34

Cicero, *Discuții tusculane*, V, 34. …Zenon din Kition, un venetic și un biet făuritor de cuvinte, pare să se fi strecurat în filozofia veche… 35

Lucian, *Longevivii*, 19. Zenon, fondatorul filozofiei stoice, a trăit nouăzeci și opt de ani. Se spune că, intrând în adunare și împiedicându-se, a exclamat: „De ce mă chemi?" și, odată întors acasă, refuzând să mai mănânce, și-a pus capăt zilelor. 36

Philodemos, *Despre filozofi*, col. IV Neap. (= 3 Oxf.). Pe vremea când Klearchos era arhonte la Atena, în scrisoarea care conținea relatările despre Antiphon, a mai scris că la acea dată el avea șaizeci și doi de ani. De aici ar reieși de bună seamă că Zenon ar fi trăit până la o sută unu ani. Căci de la Klearchos la Arrheneides, în timpul arhontatului căruia, în luna Skirophorion, s-a stins din viață Zenon, au trecut treizeci și nouă de ani. 36a

Argument care rămâne obscur chiar și după analiza lui Th. Gomperz (Sitzungsber. d. Wien Akad. Bd. 146. 1903 „Zur Chronologie des

τ)α τῶν ρ καὶ α ἐτῶν. Ἀ(πὸ
Κλεάρχου γὰ(ρ) ἐπ' (Ἀῤῥ)εν(εί-
δην, ἐφ' οὗ Σκει(ροφοριῶν)ι (κ)ατα(τε-
τελε(ύτη)κεν κ . . . Ζ)ήνων απ
ἐστὶν ἐ(ν)ν(έα καὶ) (τ)ριάκ(οντα.
καὶ μὴν ἐ . . . . νοσε

Argumentum etiam post ea quae Th. Gomperz disputavit (Sitzungsber. d. Wien Akad. Bd. 146. 1903 „Zur Chronologie des Stoikers Zenon“) *obscurum. Mihi videtur contra aliquem disputari, qui in epistula (qua etiam de Antiphonte quaedam continebantur) Zenonem Clearcho archonte sexaginta duos annos natum fuisse dixerat. Hoc falsum esse inde concludebatur, quod sequeretur Zenonem centesimum primum anum agentem obiisse.*

36b Pausanias I 29, 15 (*in descriptione Academiae*) κεῖται δὲ καὶ Ζήνων ἐνταῦθα ὁ Μνασέου καὶ Χρύσιππος ὁ Σολεύς.

37 Strabo XVI p. 757. ἐκ Τύρου δὲ Ἀντίπατρος καὶ μικρὸν πρὸ ἡμῶν Ἀπολλώνιος ὁ τὸν πίνακα ἐκθεὶς τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων.

38 Diogenes Laërt. VII 36. Μαθηταὶ δὲ Ζήνωνος πολλοὶ μέν, ἔνδοξοι δὲ Περσαῖος Δημητρίου Κιτιεύς – –
Ἀρίστων Μιλτιάδου Χῖος, ὁ τὴν ἀδιαφορίαν εἰσηγησάμενος.
Ἥριλλος Καρχηδόνιος, ὁ τὴν ἐπιστήμην τέλος εἰπών·
Διονύσιος ὁ μεταθέμενος εἰς τὴν ἡδονήν· διὰ γὰρ σφοδρὰν ὀφθαλμίαν ὤκνησεν ἔτι λέγειν τὸν πόνον ἀδιάφορον· οὗτος ἦν Ἡρακλεώτης.
Κλεάνθης Φανίου Ἄσσιος, ὁ διαδεξάμενος τὴν σχολήν· ὃν καὶ ἀφωμοίου ταῖς σκληροκήροις δέλτοις, αἳ μόλις μὲν γράφονται, διατηροῦσι δὲ τὰ γραφέντα.
Σφαῖρος Βοσποριανός· διήκουσε δ' ὁ Σφαῖρος καὶ Κλεάνθους μετὰ τὴν Ζήνωνος τελευτήν· ἦσαν δὲ Ζήνωνος μαθηταὶ καὶ οἵδε, καθά φησιν Ἱππόβοτος· Φιλωνίδης Θηβαῖος, Κάλλιππος Κορίνθιος, Ποσειδώνιος Ἀλεξανδρεύς, Ἀθηνόδωρος Σολεύς, Ζήνων Σιδώνιος.

Stoikers Zenon“). *Mie mi se pare că polemizează cu cineva care într-o scrisoare (care conținea și anumite relatări despre Antiphon) susținuse că Zenon s-ar fi născut atunci când arhontele Klearchos avea șaizeci și doi de ani. Falsitatea acestei afirmații reiese din faptul că din ea s-ar deduce că Zenon ar fi murit în vârstă de o sută unu ani.*

Pausanias, I, 29, 15. Figurează acolo (în descrierea Academiei) și Zenon, fiul lui Mnaseas, și Chrysippos din Soloi. 36b

Strabon, XVI, p. 757. Antipatros din Tyr și, cu puțin înaintea noastră, Apollonios au compus o listă a discipolilor și cărților lui Zenon. 37

Diogenes Laertios, VII, 36. Zenon a avut mulți discipoli, dar cei renumiți au fost Persaios din Kition, fiul lui Demetrios… 38
Ariston din Chios, fiul lui Miltiades, cel care a introdus doctrina indiferenței;
Herillos din Cartagina, care declara că scopul ultim este știința;
Dionysios, care a renegat doctrina <stoică> despre plăcere; căci din pricina unei oftalmii grave a avut rețineri în a mai susține că durerea este indiferentă; acesta era din Herakleia;
Cleanthes din Assos, fiul lui Phanias, care a moștenit conducerea școlii și pe care <Zenon> îl compara cu tăblițele de ceară tare: pe ele e greu să scrii ceva, dar păstrează nealterate cele scrise;
Sphairos din Bosfor, care după moartea lui Zenon a fost discipolul lui Cleanthes. Au mai fost elevi ai lui Zenon și următorii, după cum

39 Ind. Stoic. Herc. col. X 2. Κλεάν(θης Φ)αινίου | Ἄσσιος, ὁ καὶ τ(ὴν) σ(χ)ολὴν | παραλαβών. Διονύσι|ος Θεοφάν(τ)ου, κα(θ)άπερ | Ἀντίγονος ἔγραψεν, Ἡρα|κλεώτης, ὁ Μεταθέμε|νος· Ἀρίστων Μιλτιάδο(υ) | Χῖος, ὁ τὴν ἀδιαφορία(ν) | τέλος ἀποφηνάμενος, | (ἐ)ν δὲ τοῖς ἄλλοις ἀκο|(λουθε)ῖν οἰόμενος τῷ | (καθη)γητῇ
(*lacuna, quae inter hanc et sequentem columnam hiat, hausta videntur nomina Persaei, Herilli, fortasse etiam Sphaeri*).
col. XI 2. Ζήνων Σιδώ(νιος ὁ καὶ) | λεγόμενος ὑ . . . . | ὡς καὶ Χρύ(σιππος αὐ)τὸν ἐν (τῷ περὶ τοῦ διαλε)|ληθότ(ος . . . . |πτειν
(*hic intercidisse videntur Philonides Thebanus, Callippus Corinthius, Posidonius Alexandrinus*).
col. XII. Ἀθηνόδωρος (Σολεύς, . . | Ἑκαταῖος Σπινθ(άρου ἀ)|πέδω(κεν).

40 Origenes c. Celsum III 54 Vol. I p. 250, 3 Kö. (p. 483 Del.). ἢ καὶ ἡμεῖς μέλλομεν ἐγκαλεῖν φιλοσόφοις οἰκότριβας ἐπ᾽ ἀρετὴν προτρεψαμένοις, Πυθαγόρᾳ μὲν τὸν Ζάμολξιν Ζήνωνι δὲ τὸν Περσαῖον;

40a Plutarchus vita Cleom. 2. ὁ δὲ Σφαῖρος ἐν τοῖς πρώτοις ἐγεγόνει τῶν Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως μαθητῶν.

41 Diogenes Laërt. VII 4. Γέγραφε δὲ (ὁ Ζήνων) πρὸς τῇ Πολιτείᾳ καὶ τάδε·

περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου (181) (183)
περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπων φύσεως 179
περὶ παθῶν 211
περὶ τοῦ καθήκοντος (230)
περὶ νόμου
περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας
περὶ ὄψεως

spune Hippobotos: Philonides din Theba, Kallippos din Corint, Poseidonios din Alexandria, Athenodoros din Soloi, Zenon din Sidon.

Indicele stoic de la Herculaneum, col. X, 2. Cleanthes din Assos, fiul lui Phanias, cel care a preluat și conducerea școlii; Dionysios, fiul lui Theophantos, care, după cum a scris Antigonos, era din Herakleia <și a fost supranumit> Apostatul; Ariston din Chios, fiul lui Miltiades, care declara că scopul este indiferența, dar care în celelalte privințe pare să-l fi urmat pe maestru. 39
(*În lacuna dintre această coloană și următoarea par să se fi pierdut numele lui Persaios, Herillos și probabil Sphairos.*)
Col. XI, 2. Zenon din Sidon zis și […], cum îl numește și Chrysippos în scrierea în care tratează despre argumentul „voalatul"[33] […]
(*Aici par să se fi pierdut Philonides din Theba, Kallippos din Corint, Poseidonios din Alexandria.*)
Col. XII. Athenodoros din Soloi […], despre care Hekataios spune că ar fi fost fiul lui Spintharos.

Origen, *Contra lui Celsus*, III, 54, vol. I, p. 250, 3 Kö. (p. 483 Del.). Sau îi vom condamna pe filozofii aceia care au izbutit să-i întoarcă spre virtute pe niște sclavi, după cum au făcut Pitagora cu Zamolxis și Zenon cu Persaios? 40

Plutarh, *Viața lui Kleomenes*, 2. Iar Sphairos a fost unul dintre primii discipoli ai lui Zenon din Kition. 40a

Diogenes Laertios, VII, 4. În afară de *Republica*, Zenon a scris și următoarele: *Despre viața în acord cu natura*, *Despre impuls sau despre natura umană*, *Despre pasiuni*, *Despre îndatorire*, *Despre lege*, *Despre educația greacă*, *Despre aspect*, *Despre lume*, *Despre semne*, *Chestiuni pitagoreice*, *Chestiuni generale*, *Despre formulări*, *Probleme homerice*, în cinci cărți, *Despre recitarea poeziei*. 41
Tot ale lui sunt și *Arta*, *Rezolvări*, *Respingeri*, în două cărți, *Memorabilele etice ale lui Krates*.[34]

περὶ τοῦ ὅλου 97. 102. 117. 119
περὶ σημείων
Πυθαγορικά
Καθολικά
περὶ λέξεων (77)
προβλημάτων Ὁμηρικῶν πέντε (274. 275)
περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως
ἔστι δ᾽ αὐτοῦ καὶ Τέχνη
καὶ Λύσεις
καὶ Ἔλεγχοι δύο
ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά 273.

42 Ind. Stoic. Herc. col. IV. οὐ ταύτην μόνη(ν, ἀλλ᾽ ἀν)|αισχυντη-(σ)άντω(ν νοθεῦ)|σαι καὶ προσυποπτε(ῦσαι | τὴν ὑπὸ Ζήνων(ος νεωσ)|τὶ συνεῤῥαμμέν(ην) καθ᾽ ὅν | τρόπον ἐν (ἄ)λλοις δ(ακ)τύ|λῳ δείκνυται. *Agitur de Stoico qui Zenonis Rempublicam, non multo postquam consuta fuerit* (νεωστὶ συνεῤῥαμμένην), *interpolaverit atque suspectam reddiderit.*

43 Clemens Alex. Strom. V 9 p. 680 Pott. ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοὶ λέγουσι Ζήνωνι τῷ πρώτῳ γεγράφθαι τινά, ἃ μὴ ῥᾳδίως ἐπιτρέπουσι τοῖς μαθηταῖς ἀναγινώσκειν μὴ οὐχὶ πεῖραν δεδωκόσι πρότερον, εἰ γνησίως φιλοσοφοῖεν.

44 Quintilianus Instit. orat. XII 1, 18. quodsi defuit his viris (scil. Ciceroni similibus) summa virtus, sic quaerentibus, an oratores fuerint, respondebo quomodo Stoici si interrogentur, an sapiens Zenon, an Cleanthes, an Chrysippus ipse, respondeant: magnos quidem illos ac venerabiles, non tamen id, quod natura hominis summum habet, consecutos.

42

Indicele stoic de la Herculaneum, col. IV. Nu numai pe aceasta, dar fără pic de sfială a falsificat și a pus sub semnul îndoielii <lucrarea> de curând publicată a lui Zenon, așa încât a ajuns să fie arătat cu degetul în mijlocul altora.
Este vorba despre un stoic care, nu mult după publicarea (νεωστὶ συνεῤῥαμμένην) Republicii *lui Zenon, a făcut interpolări și a discreditat-o*.

43

Clement din Alexandria, *Stromatele*, V, 9, p. 680 Pott. Și stoicii spun că Zenon, fondatorul școlii lor, a lăsat unele scrieri <de acest fel>, dar nu le dau cu ușurință discipolilor să le citească, dacă ei nu au dovedit mai întâi că filozofează pe baze autentice.

44

Quintilian, *Arta oratorică*, XII, 1, 18. Și chiar dacă acestor bărbați (adică celor asemenea lui Cicero) le-a lipsit virtutea supremă, celor care mă întreabă dacă au fost oratori le voi răspunde la fel cum răspund stoicii la întrebarea dacă Zenon, Cleanthes sau Chrysippos au fost înțelepți: ei au fost oameni mari și demni de venerație, dar nu au atins ceea ce natura omului are mai înalt.

2. Zenonis fragmenta et placita

45 Diogenes Laërt. VII 39. τριμερῆ φασὶν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον. εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μέν τι φυσικόν· τὸ δὲ ἠθικόν· τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ λόγου.
Cicero de fin IV 4. totam philosophiam tris in partis diviserunt (scil. veteres Academici), quam partitionem a Zenone esse retentam videmus.

46 Diogenes Laërt. VII 40. ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λόγικον τάττουσι· δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν· καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν. ὧν ἐστι Ζήνων ἐν τῷ περὶ λόγου.
Cf. II n. 41–44.

A. LOGICA

47 Cicero de finibus IV 9. De quibus (scil. de ratione disserendi) etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo quam ab antiquis.

48 Arrianus Epict. diss. I 17. 10, 11. τὰ λογικὰ … τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ ἐπισκεπτικὰ καὶ ὡς ἄν τις εἴποι μετρητικὰ καὶ στατικά· τίς λέγει ταῦτα; μόνος Χρύσιππος καὶ Ζήνων καὶ Κλεάνθης; Ἀντισθένης δ᾽ οὐ λέγει;

49 Stobaeus Ecl. II 2. 12 p. 22, 12 W. Ζήνων τὰς τῶν διαλεκτικῶν τέχνας εἴκαζε τοῖς δικαίοις μέτροις οὐ πυρὸν οὐδ᾽ ἄλλο τι τῶν σπουδαίων μετροῦσιν ἄλλ᾽ ἄχυρα καὶ κόπρια.

50 Plutarchus de Stoic. repugn. cp. 8 p. 1034f. ἔλυε δὲ (scil. Zeno) σοφίσματα καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς.

2. Fragmentele și învățăturile lui Zenon

Diogenes Laertios, VII, 39. <Stoicii> susțin că discursul filozofic are trei părți: fizica, etica și logica. Astfel l-a împărțit pentru prima oară Zenon din Kition în lucrarea sa *Despre logos*.[35] 45
Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 4. …întreaga filozofie au împărțit-o (vechii academici) în trei părți, împărțire care, după cum vedem, a fost păstrată și de Zenon.

Diogenes Laertios, VII, 40. Alții rânduiesc pe primul loc logica, pe al doilea, fizica, iar pe al treilea, etica. Printre aceștia se numără Zenon, cu lucrarea sa *Despre logos*. 46
Cf. vol. II, n. 41–44.

A. FRAGMENTE LOGICE

Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 9. Ce-i drept, Chrysippos s-a ocupat foarte mult de acestea (adică de argumentele dialectice), în schimb Zenon, mult mai puțin decât cei vechi. 47

Arrianos, *Disertațiile lui Epictet*, I, 17, 10–11. Logica […] este aceea care judecă și examinează <obiectele> altor <științe> și, cum s-ar zice, le măsoară și le cântărește.[36] Cine spune aceste lucruri? Doar Chrysippos, Zenon și Cleanthes? Nu le spune, la rândul său, Antisthenes? 48

Stobaios, *Excerpte*, II, 2, 12, p. 22, 12 Wachsmuth. Zenon compara artele dialectice cu niște măsuri de precizie care ar fi folosite pentru a cântări nu grâne sau alte lucruri de preț, ci pleava și bălegarul.[37] 49

Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, cap. 8, p. 1034f. (Zenon) rezolva sofisme și le recomanda discipolilor săi însușirea dialecticii, ca fiind arta prin care se poate face lucrul acesta.[38] 50

51 Arrianus Epict. diss. IV 8, 12. θεωρήματα τοῦ φιλοσόφου … ἃ Ζήνων λέγει, γνῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστι καὶ πῶς ἁρμόττεται πρὸς ἄλληλα καὶ ὅσα τούτοις ἀκόλουθά ἐστιν.

De ratione cognitionis (φαντασία, αἴσθησις, κριτήριον)

52 Cicero Acad. pr. II 66. Sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam, Zenoni adsentiens, cavere ne capiatur, ne fallatur videre.

53 Cicero Acad. post. I 42. Errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinationem et suspicionem et uno nomine omnia, quae essent aliena firmae et constantis adsensionis, a virtute sapientiaque removebat.

54 Cicero pro Mur. § 61. sapientem nihil opinari, nullius rei paenitere, nulla in re falli, sententiam mutare numquam. – Acad. pr. II 113. sapientem nihil opinari … horum neutrum ante Zenonem magno opere defensum est. – Lactantius Inst. II 4. ergo si neque sciri quidquam potest, ut Socrates docuit, nec opinari oportet, ut Zeno, tota philosophia sublata est. – Augustinus contra Acad. II 11. cum ab eodem Zenone accepissent nihil esse turpius quam opinari.
Cf. Stobaeus Ecl. II 7. 11 m, p. 112, 1 W. μηδὲν δ' ὑπολαμβάνειν ἀσθενῶς, ἀλλὰ μᾶλλον ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως, διὸ καὶ μηδὲ δοξάζειν τὸν σοφόν … p. 113, 5. οὐδὲ μετανοεῖν δ' ὑπολαμβάνουσι τὸν νοῦν ἔχοντα … οὐδὲ μεταβάλλεσθαι δὲ κατ' οὐδένα τρόπον οὐδὲ μετατίθεσθαι οὐδὲ σφάλλεσθαι. – Diogenes Laërt. VII 121. ἔτι τε μὴ δοξάσειν τὸν σοφόν.

55 Cicero Acad. post. I 40. Plurima etiam in illa tertia philosophiae parte mutavit (scil. Zeno). In qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit

51 Arrianos, *Disertațiile lui Epictet*, IV, 8, 12. …chestiunile de care se ocupă filozoful […] sunt de bună seamă cele amintite de Zenon: cunoașterea elementelor discursului, a naturii fiecăruia, a relațiilor dintre ele, ca și a consecințelor la care conduc.[39]

Despre teoria cunoașterii (impresie, senzație, criteriu)

52 Cicero, *Primele academice*, II, 66. Dar principala însușire a înțeleptului, consideră Arkesilaos, în acord cu Zenon, constă în a se păzi să nu fie prins în capcană, în a băga de seamă să nu cadă în eroare.

53 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 42. În schimb, eroarea, nesocotința, ignoranța, opinia și presupunerea, într-un cuvânt toate cele străine de asentimentul ferm și constant, <Zenon> le socotea incompatibile cu virtutea și înțelepciunea.

54 Cicero, *Pentru Murena*, cap. 61. Înțeleptul nu are opinii, nu regretă nimic, nu greșește în nici o privință și niciodată nu se răzgândește. – *Primele academice*, II, 113. …înțeleptul nu are opinii […], nici una dintre aceste două teze nu a fost susținută cu tărie înaintea lui Zenon. – Lactantius, *Instituțiile divine*, III, 4. Așadar, dacă nu putem ști nimic, cum arăta Socrate, și nici nu trebuie să ne dăm cu părerea, cum socotea Zenon, întreaga filozofie este anulată. – Augustin, *Contra academicilor*, II, 11. …fiindcă învățaseră de la același Zenon că nimic nu este mai rușinos decât să-ți dai cu părerea…
Cf. Stobaios, *Excerpte*, II, 7. 11 m, p. 112, 1 W. Înțeleptul nu judecă nimic într-un mod lipsit de vigoare, ci într-unul sigur și ferm, motiv pentru care el nici nu emite opinii […] p. 113, 5. După părerea lor, cel înzestrat cu judecată nu se răzgândește […], nu-și schimbă cu nici un chip părerea, nici nu retractează și nici nu dă greș – Diogenes Laertios, VII, 121. Mai mult, înțeleptul nici nu va emite opinii.[40]

55 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 40. Cele mai multe modificări le-a adus (Zenon) celei de-a treia părți a filozofiei. În primul rând a spus

nova, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet.

56 Numenius apud Euseb. praep. evang. XIV 6, 13. τὸ δὲ δόγμα τοῦτο αὐτοῦ πρώτου εὑρομένου (scil. Ζήνωνος), καὐτὸ καὶ τὸ ὄνομα βλέπων εὐδοκιμοῦν ἐν ταῖς Ἀθήναις, τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, πάσῃ μηχανῇ ἐχρῆτο ἐπ' αὐτήν (scil. Arcesilaus).

57 Galenus de optima doctrina 1 Vol. I p. 41 K. Stoicorum vocabula καταληπτὸν, κατάληψις, καταληπτικὴ φαντασία, ἀκατάληπτος, ἀκαταληψία vituperat, ut parum Attica.

58 Sextus adv. math. VII 236. ὅταν λέγῃ ὁ Ζήνων φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, ἀκουστέον etc.
ibid. 230. αὐτὸς οὖν (scil. Chrysippus) τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως.

59 Cicero Acad. pr. II 18. cum enim ita negaret quidquam esse quod comprehendi posset – – si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum (= φαντασία) – – impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo unde non esset (id nos a Zenone definitum rectissime dicimus – –) hoc cum infirmat tollitque Philo etc.
ibid. 77. quaesivit de Zenone fortasse (scil. Arcesilas), quid futurum esset, si nec percipere quicquam posset sapiens nec opinari sapientis esset. Ille, credo, nihil opinaturum, quoniam esset quod percipi posset. Quid ergo id esset? Visum, credo. Quale igitur visum? Tum illum ita definisse: ex eo quod esset, sicut esset, impressum et signatum et effictum. Post requisitum, etiamne, si eiusmodi esset visum verum, quale vel falsum. Hic Zenonem vidisse acute nullum esse visum, quod percipi posset, si id tale esset ab eo, quod est, ut eiusmodi ab eo, quod non est, posset esse. Recte consensit Arcesilas ad definitionem additum. *Hi loci probant ad ipsum Zenonem redire omnes partes definitionis* τῆς καταληπτικῆς φαντασίας *quae legitur graeca apud* Sextum adv. math.

unele lucruri noi cu privire la simțurile însele: ele sunt corelate nemijlocit cu o afectare provenită din exterior, numită φαντασία, căreia noi îi putem spune *visum* (impresie).[41]

56 Numenios, la Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XIV, 6, 13. Și văzând că teza impresiei comprehensive descoperită de Zenon cel dintâi, atât ea, cât și numele ei, se bucura de o mare faimă la Atena, <Arkesilaos> începu a se folosi de orice mijloc pentru a o combate.

57 Galenos, *Despre metoda optimă de învățare*, 1, vol. I, p. 41 Kühn. *Critică termenii stoici precum* „comprehensiv“, „comprehensiune“, „impresie comprehensivă“, „necomprehensiv“ și „non-comprehensiune“, *fiindcă ar fi fost prea puțin atici*.

58 Sextus, *Contra învățaților*, VII, 236. Când Zenon spune că impresia este o întipărire în suflet, trebuie să înțelegem etc.
Ibidem, 230. Însă el (adică Chrysippos) presupunea că Zenon folosea termenul „întipărire“ pentru „preschimbare“.[42]

59 Cicero, *Primele academice*, II, 18. El spune așadar că nu există nimic comprehensibil [...] dacă acesta ar fi, așa cum l-a definit Zenon, o impresie (= φαντασία) [...], întipărire și efigie exprimând lucrul din care provine și care nu ar putea exprima un lucru din care nu provine (această definiție a lui Zenon mi se pare ireproșabilă...) și, prin faptul că o respinge și o suprimă, Philon etc.
Ibidem, 77. Să presupunem că Arkesilaos l-ar fi întrebat pe Zenon: ce s-ar întâmpla dacă pe de o parte înțeleptul n-ar putea percepe nimic real, iar, pe de altă parte, calitatea lui de înțelept i-ar interzice să aibă vreo opinie. El i-ar fi răspuns, cred, că <înțeleptul> nu are nimic de opinat, fiindcă există ceva ce poate fi perceput. Și ce ar fi aceasta? Impresia, ar fi răspuns. Și ce este această impresie? Atunci el ar fi definit-o astfel: întipărirea, marca și efigia lucrului din care provine și pe care îl reproduce așa cum este. La care Arkesilaos ar fi obiectat: dacă așa este impresia adevărată, cum este cea falsă? Zenon și-ar fi dat seama, cu iscusință, că nu ar exista nici o impresie perceptibilă, dacă impresia

VII 248. φαντασία καταληπτικὴ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. ibid. 426. Pyrrh. hypot. II 4. Diog. Laërt. VII 50. Cf. II n. 60.
August. c. Acad. III 9, 18. sed videamus quid ait Zeno. Tale scilicet visum comprehendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia.

60 Cicero Acad. post. I 41. Visis non omnibus adiungebat fidem (scil. Zeno), sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum cum ipsum per se cerneretur, comprehendibile – (feretis haec? – Nos vero, inquit; quonam enim alio modo καταληπτόν diceres?) sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat, similem iis rebus, quae manu prenderentur; ex quo etiam nomen hoc duxerat, cum eo verbo antea nemo tali in re usus esset; plurimisque idem novis verbis (nova enim dicebat) usus est. quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat, et, si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam, sin aliter inscientiam nominabat; ex qua exsistebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis. – 42. Sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam quam dixi, collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat. E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur, non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret, quodque natura quasi normam

produsă de acel lucru care este <sursa ei> ar fi identică cu impresia unui lucru care nu este <sursa ei>. Arkesilaos ar fi consimțit pe bună dreptate la adaosul definiției.
Acest pasaj demonstrează că trebuie atribuite lui Zenon însuși toate părțile definiției impresiei comprehensive redate în grecește de Sextus, *Contra învățaților*, VII, 248. Impresia comprehensivă este întipărirea și imprimarea care provine din și este conformă cu obiectul real și de așa natură încât nu ar putea lua naștere din ceea ce nu este în realitate <acel obiect>. *Ibidem*, 426. *Schițe pyrrhoniene*, II, 4. Diogenes Laertios, VII, 50, *care după* ἐναπομεμαγμένη („întipărire", „impregnare") *adaugă* ἐναποτετυπωμένη („imprimare", „încrustare"). *Cf.* vol. II, n. 60.
Augustin, *Contra academicilor*, III, 9, 18. Dar să vedem ce spune Zenon. Potrivit lui, o impresie poate fi cuprinsă <de cuget> și percepută <drept adevărată> dacă nu are trăsături comune cu ceea ce este fals.

60

Cicero, *Academicele posterioare*, I, 41. (Zenon) nu dădea crezare tuturor impresiilor, ci doar acelora care ar conține un fel de exprimare proprie a lucrurilor văzute. Iar această impresie, întrucât se făcea cunoscută prin ea însăși, o numea „comprehensibilă"… (Îmi permiteți acest termen? – Firește, spuse, căci cum altfel s-ar putea traduce „καταληπτόν"?) – Dar odată acceptată și aprobată o numea comprehensiune, precum în cazul lucrurilor cuprinse cu mâna. Aceasta este originea termenului pe care până atunci nimeni nu-l folosise cu acest înțeles; el a recurs adesea la termeni noi (căci ceea ce spunea era ceva nou). În plus, numea tot senzație și comprehensiunea prin intermediul simțurilor, iar dacă această comprehensiune era de așa natură încât nu putea fi zdruncinată de rațiune o numea știință, iar în caz contrar, neștiință, din care lua naștere și opinia, pe care o socotea șubredă, părtașă la fals și neclaritate. – 42. Dar între știință și neștiință așeza comprehensiunea, despre care am vorbit și pe care nu o număra nici printre lucrurile bune, nici printre cele rele, ci spunea că numai în ea trebuie să ne încredem. Apoi acorda încredere simțurilor, întrucât, cum am mai spus, comprehensiunea prin simțuri îi părea a fi și adevărată, și fidelă – nu pentru că ar cuprinde tot ce

scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur, e quibus non principia solum, sed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae reperiuntur. Errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinationem et suspicionem et uno nomine omnia, quae essent aliena firmae et constantis adsensionis, a virtute sapientiaque removebat.

61 Cicero Acad. post I 40. Zeno ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animorum: quam esse vult in nobis positam et voluntariam.

62 Cicero Acad. post. I 41. Quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat.
(i.e. τὴν δὲ δι᾽ αἰσθητηρίου κατάληψιν αἴσθησιν ἐκάλει) cf. Diog. Laërt. VII 52. αἴσθησις δὲ λέγεται – – καὶ ἡ δι᾽ αὐτῶν κατάληψις.

63 Sextus adv. Math. VIII 355. Ἐπίκουρος δὲ πᾶν αἰσθητὸν ἔλεξεν βέβαιον εἶναι, ὁ δὲ Στωϊκὸς Ζήνων διαιρέσει ἐχρῆτο.
Cicero de nat. deor. I 70. urguebat Arcesilas Zenonem, cum ipse falsa omnia diceret quae sensibus viderentur; Zenon autem nonnulla visa esse falsa, non omnia. – Cicero Acad. post. I 41. visis non omnibus adiungebat fidem.

64 Chrysippus apud Sext. adv. Math. VII 373 (*disputans contra Cleanthem qui* φαντασίαν *esse dixerat* τύπωσιν κατ᾽ εἰσοχὴν καὶ ἐξοχήν). ἀλλ᾽ εἰ τοῦτο, ἀναιρεῖται μὲν μνήμη θησαυρισμὸς οὖσα φαντασιῶν.

65 Stobaeus Ecl. I p. 136, 21 W. Ζήνωνος <καὶ τῶν ἀπ᾽ αὐτοῦ>. τὰ ἐννοήματά φασι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας

conține obiectul, ci pentru că nu ar omite nimic din ceea ce este de resortul ei – și totodată fiindcă natura însăși ne-a dat-o drept normă și principiu al științei,[43] căci prin ea se imprimă ulterior în suflete noțiunile lucrurilor, dezvăluind nu doar principiile, ci și căile principale ale cercetării raționale. În schimb, eroarea, nesocotința, ignoranța, opinia și presupunerea, într-un cuvânt toate cele străine de asentimentul ferm și constant, le socotea incompatibile cu virtutea și înțelepciunea.

61 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 40. Dar acestora, anume impresiilor care sunt, pentru a spune așa, primite prin simțuri, Zenon le adăuga asentimentul sufletului, pe care îl considera a fi în puterea noastră și voluntar.

62 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 41. În plus, numea tot senzație și comprehensiunea prin intermediul simțurilor.[44]
(*Adică și comprehensiunea prin simțuri o numea senzație.*) *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 52, numea senzație [...] și comprehensiunea prin simțuri.

63 Sextus, *Contra învățaților*, VIII, 355. Epicur spunea că tot ce este receptat prin simțuri este cert; Zenon stoicul, în schimb, făcea distincții.
Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 70. Arkesilaos îl presa pe Zenon cu întrebarea de ce, după părerea lui, sunt false toate cele receptate prin simțuri. Zenon considera însă că doar unele impresii sunt false, nu toate.[45]
Cicero, *Academicele posterioare*, I, 41. Nu dădea crezare tuturor impresiilor.

64 Chrysippos, la Sextus, *Contra învățaților*, VII, 373 (combătându-l pe Cleanthes, care susținea că impresia este o întipărire prin încrustare și reliefare). Dar, dacă ar fi așa, memoria, care este depozitul impresiilor, ar fi anulată.[46] *Această definiție a memoriei ar trebui atribuită, probabil, lui Zenon, este de părere Pearson, p. 67.*

65 Stobaios, *Excerpte*, I, 136, 21 W. Despre Zenon și discipolii săi. Conceptele, susțin ei, nu sunt „ceva“-uri[47] sau calități, ci sunt niște imagini formate în suflet asemenea ceva-urilor și calităților. Pe acestea le

προσαγορεύεσθαι. τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ἰδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἰπεῖν πάντων τῶν ζῴων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ἰδέας εἶναι. ταύτας δὲ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.
Aët. Plac. I 10, 5. οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν. – Diog. Laërt. VII 61. ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τὶ ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος.

66 Cicero Acad. pr. II 144. Negat enim vos Zeno – scire quicquam. Quo modo? inquies; nos enim defendimus etiam insipientem multa comprendere. At scire negatis quemquam rem ullam nisi sapientem. Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. Nam, cum extensis digitis adversam manum ostenderat, „visum“ inquiebat „huiusmodi est“. Deinde, cum paulum digitos contraxerat, „adsensus huiusmodi“. Tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat: qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν imposuit. Cum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arte vehementerque compresserat scientiam talem esse dicebat, cuius compotem nisi sapientem esse neminem.

67 Sextus adv. math. VII 151. δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν.

68 Cicero Acad. post. I 41. si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam, sin aliter, inscientiam nominabat (Zeno).
Stobaeus Ecl. II p. 73, 19 W. εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. – ib. p. 111, 20. τὴν ἄγνοιαν μεταπτωτικὴν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ ἀσθενῆ. – Sextus adv. math. VII 151. ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν. – Diogenes Laërt. VII 47. αὐτήν τε τὴν

numeau cei vechi Idei. Căci ideile sunt dintre acele realități de tipul conceptelor, ca de pildă ideea de oameni, de cai și în general privind orice viețuitoare și orice lucru despre care se spune că avem o idee. Filozofii stoici spun că ele nu există de sine stătător și că noi suntem cei care contribuim la formarea conceptelor și găsim nume – pe care ei le numesc „apelative“ – pentru a indica lucrurile concrete.[48]
Aetios, *Învățături*, I, 10, 5. Stoicii, discipolii lui Zenon, spuneau că Ideile sunt conceptele noastre. – Diogenes Laertios, VII, 61. Conceptul este o imagine a cugetului care nu este un „ceva“ sau o calitate, ci numai asemenea unui „ceva“ sau unei calități: de exemplu, imaginea unui cal poate să ne apară <în minte> chiar și în lipsa calului.

66 Cicero, *Primele academice*, II, 144. Zenon tăgăduiește [...] că ați cunoaște ceva. Cum? vei spune; căci noi susținem că până și cel lipsit de înțelepciune poate înțelege multe. Da, în schimb despre cunoaștere spuneți că îi aparține doar înțeleptului – idee pe care Zenon o exprima printr-un gest. Căci, arătându-și palma cu degetele întinse, spunea: „Iată impresia!“ Apoi, strângându-și puțin degetele: „Iată asentimentul!“ În fine, atunci când strângea pumnul spunea că aceea este comprehensiunea; analogie prin care i-a dat acestui lucru până atunci inexistent numele de „katalepsis“.[49] Apropiindu-și apoi mâna stângă și strângând pumnul cu tărie, spunea că aceasta este știința pe care nimeni, în afara înțeleptului, nu o stăpânește.[50]

67 Sextus, *Contra învățaților*, VII, 151. Opinia este asentimentul lipsit de forță și fals.[51]

68 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 41. [...] dacă această comprehensiune era de așa natură încât nu putea fi zdruncinată prin argumente o numea știință, iar în caz contrar, neștiință.
Stobaios, *Excerpte*, II, p. 73, 19 W. Știința este o comprehensiune sigură și care nu poate fi zdruncinată de argumente – *ibidem*, p. 111, 20. Ignoranța este asentimentul ușor de zdruncinat și slab. – Sextus, *Contra învățaților*, VII, 151. Știința este o comprehensiune sigură,

ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ, ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.

69 Cicero Acad. post. I 42. inter scientiam et inscientiam comprehensionem collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat. Sextus adv. math. VII 151. ἐπιστήμην καὶ δόξαν καὶ τὴν ἐν μεθορίᾳ τούτων τεταγμένην κατάληψιν … κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ τούτων. ib. 153. ὁ ᾿Αρκεσίλαος … δεικνὺς ὅτι οὐδέν ἐστι μεταξὺ ἐπιστήμης καὶ δόξης κριτήριον ἡ κατάληψις. Cf. II n. 90.

70 Anonymi variae collectiones mathematicae in Hultschiana Heronis geometricorum et stereometricorum editione p. 275. Ταύρου Σιδονίου ἔστιν ὑπόμνημα εἰς Πολιτείαν Πλάτωνος ἐν ᾧ ἐστι ταῦτα· ὡρίσατο ὁ Πλάτων τὴν γεωμετρίαν … ᾿Αριστοτέλης δ᾿ … Ζήνων δὲ ἕξιν ἐν προδέξει φαντασιῶν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.

71 Diogenes Laërt. VII 23. ἔλεγε δὲ μηδὲν εἶναι τῆς οἰήσεως ἀλλοτριώτερον πρὸς κατάληψιν τῶν ἐπιστημῶν.

72 Schol. Ad Dionys. Thracis Gramm. ap. Bekk. Anecd. p. 663, 16. ὡς δηλοῖ καὶ ὁ Ζήνων λέγων „τέχνη ἐστὶν ἕξιν ὁδοποιητική“, τουτέστι δι᾿ ὁδοῦ καὶ μεθόδου ποιοῦσά τι.
Valde similem definitionem Cleanthi tribuunt Olympiodor. in Plat. Gorg. p. 53, 54. Quintil. Instit. or. II 17, 41. Atque iniuria eam Zenoni tribui inde concludas, quod eodem loco alteram illam notissimam Olympiodorus Zenoni tribuit.

73 Olympiodorus in Plat. Gorg. pp. 53, 54 (ed. Jahn nov. ann. philol. supplement. XIV 1848 p. 239, 240). Ζήνων δέ φησιν ὅτι τέχνη ἐστὶ

stabilă și care nu poate fi perturbată de argumente. – Diogenes Laertios, VII, 47. Ei definesc știința însăși fie drept o comprehensiune sigură, fie drept o atitudine stabilă <a sufletului> în acceptarea impresiilor, care nu poate fi zdruncinată de argumente.

69 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 42. …între știință și neștiință plasa comprehensiunea,[52] pe care nu o număra nici printre lucrurile bune, nici printre cele rele.[53]
Sextus, *Contra învățaților*, VII, 151. […] Știința, opinia și comprehensiunea așezată între ele […], comprehensiunea aflată la mijloc între ele. *Ibid.*, 153. Arkesilaos […] demonstrând cu privire la comprehensiune că ea nu este un criteriu intermediar între știință și opinie. *Cf.* vol. II, n. 90.

70 Culegere de fragmente matematice anonime în Hultsch, *Heronis Alexandrini geometricorum et stereometricorum reliquiae*, p. 275. Într-un comentariu al lui Tauros din Sidon[54] la *Republica* lui Platon întâlnim următoarele afirmații: Platon definea astfel geometria […], Aristotel […], iar Zenon […] atitudinea stabilă în acceptarea impresiilor și care nu poate fi zdruncinată de argumente.[55]

71 Diogenes Laertios, VII, 23. Spunea că nimic nu este mai străin de dobândirea științelor decât opinia…[56]

72 Scolii la „Gramatica“ lui Dionysios Thrax, în Bekker, *Anecdota graeca*, p. 663, 16. Precum explica și Zenon spunând: „arta este o înzestrare metodico-poietică“, adică, altfel spus, aptitudinea de a realiza ceva urmând o regulă și o metodă.
O definiție foarte asemănătoare i-o atribuie lui Cleanthes Olympiodoros, *Comentarii la* Gorgias *al lui Platon,* pp. 53, 54, *și* Quintilian, *Arta oratorică,* II, 17, 41. *Iar faptul că ea îi este pe nedrept atribuită lui Zenon reiese din aceea că în același pasaj Olympiodoros îi atribuie cealaltă definiție, cea bine cunoscută.*

73 Olympiodoros, *Comentariu la* Gorgias *al lui Platon*, pp. 53, 54 (ed. Jahn nov. ann. philol. supplement. XIV, 1848, p. 239, 240). Zenon

σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένον πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ. – Lucianus Paras. c. 4. τέχνη ἐστίν, ὡς ἐγὼ διαμνημονεύω σοφοῦ τινος ἀκούσας, σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ. – Schol. ad. Ar. Nub. 317. οὕτω γὰρ ὁριζόμεθα τὴν τέχνην οἷον σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων καὶ τὰ ἑφεξῆς. – Sextus adv. math. II 10. πᾶσα τοίνυν τέχνη σύστημά ἐστιν ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων καὶ ἐπὶ τέλος εὔχρηστον τῷ βίῳ λαμβανουσῶν τὴν ἀναφοράν. – id. Pyrrh. III 188, 241, 251, Math. I 75, VII 109, 373, 182. Schol. Dionys. Thrac. p. 649, 31, ib. p. 721, 25. οἱ Στωϊκοὶ οὕτων ὁρίζονται τὴν τέχνην· τέχνη ἐστὶ σύστημα περὶ ψυχὴν γενόμενον ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων κ. τ. λ.
Quintil. II 17, 41. ille ab omnibus fere probatus finis artem constare ex perceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae. – Cicero ap. Diomed. II p. 421 K. ars est perceptionum exercitarum constructio ad unum exitum utilem vitae pertinentium. – Acad. pr. II 22. ars vero quae potest esse nisi quae non ex una aut duabus sed ex multis animi perceptionibus constat. – de fin. III 18. artes … constent ex cognitionibus et contineant quiddam in se ratione constitutum et via. – de nat. deor. II 148. ex quibus (perceptis) collatis inter se et comparatis artes quoque efficimus partim ad usum vitae … necessarias.
Cf. II n. 93–97.

Rhetorica

74 Eustath. in H. Σ 506, p. 1158, 37. ἠεροφώνους κήρυκας Ὅμηρος κἀνταῦθα εἰπὼν τὸν κατὰ Ζήνωνα τῆς φωνῆς ὅρον προϋπέβαλεν εἰπόντα· „φωνή ἐστιν ἀὴρ πεπληγμένος“.
Cf. Diog. Laërt. VII 55. ἔστι δὲ φωνὴ ἀὴρ πεπληγμένος.

75 Sextus adv. math. II 7. ἔνθεν γοῦν καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐρωτηθεὶς ὅτῳ διαφέρει διαλεκτικὴ ῥητορικῆς, συστρέψας τὴν χεῖρα καὶ πάλιν ἐξαπλώσας ἔφη „τούτῳ“ κατὰ μὲν τὴν συστροφὴν τὸ στρογγύλον καὶ

însă spune că arta este un sistem de comprehensiuni aplicate laolaltă în vederea unui scop folositor vieții. – Lucian, *Parazitul*, cap. 4. Arta este, după cum îmi amintesc că am auzit de la un înțelept, un sistem de comprehensiuni aplicate laolaltă în vederea unui scop folositor vieții. – Scolii la *Norii* lui Aristofan, 317. Astfel este definită arta, ca un sistem de comprehensiuni aplicate etc. – Sextus, *Contra învățaților*, II, 10. Așadar, orice artă este un sistem de comprehensiuni aplicate laolaltă și îndreptate în direcția unui scop folositor vieții. – *Idem*, *Schițe pyrrhoniene*, III, 188, 241, 251, *Contra învățaților*, I, 75, VII, 109, 373, 182. Scolii la Dionysios Thrax, p. 649, 31, *ibidem*, p. 721, 25. Stoicii definesc arta astfel: arta este un sistem aparținând sufletului, format din comprehensiuni aplicate etc.
Quintilian, *Arta oratorică*, II, 17, 41. Acea definiție, aproape unanim admisă, după care arta ar consta într-un ansamblu de percepții concordante și aplicate laolaltă în vederea unui scop folositor vieții. – Cicero la Diomedes, II, p. 421 K. Arta este un ansamblu de percepții aplicate și îndreptate spre un unic rezultat folositor vieții. – *Primele academice*, II, 22. Și ar putea exista vreo artă care să nu se întemeieze, vezi bine, nu doar pe una sau două, ci pe o mulțime de percepții ale cugetului? – *Despre supremul bine și supremul rău*, III, 18. Artele […] constau în cunoștințe și conțin în ele un element rațional și metodic. – *Despre natura zeilor*, II, 148. […] și plecând de la cele percepute, corelându-le și comparându-le, producem și artele necesare în sfera practică a vieții.[57]
Cf. vol. II, n. 93–97.

Retorica

Eustathios, *Comentarii la* Iliada *lui Homer*, XVIII, 506, p. 1158, 37. Homer, numindu-i și aici pe crainici ἠεροφώνοι, a anticipat definiția sunetului formulată de Zenon: „Sunetul este aer lovit.“[58] 74
Cf. Diogenes Laertios, VII, 55. Sunetul este aer lovit.

Sextus, *Contra învățaților*, II, 7. Atunci Zenon din Kition, fiind întrebat prin ce se deosebește dialectica de retorică, a strâns pumnul, apoi l-a desfăcut și a spus: „prin aceasta“ – indicând prin strângerea 75

βραχὺ τῆς διαλεκτικῆς τάττων ἰδίωμα, διὰ δὲ τῆς ἐξαπλώσεως καὶ ἐκτάσεως τῶν δακτύλων τὸ πλατὺ τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως αἰνιττόμενος. Cicero de fin. II 17. Zenonis est, inquam, hoc Stoici: omnem vim loquendi, ut iam ante Aristoteles, in duas tributam esse partes, rhetoricam palmae, dialecticam pugni similem esse dicebat, quod latius loquerentur rhetores, dialectici autem compressius. – Orat. 32, 113. Zeno quidem ille, a quo disciplina Stoicorum est, manu demonstrare solebat quid inter has artes interesset, nam cum compresserat digitos pugnumque fecerat, dialecticam aiebat eiusmodi esse; cum autem deduxerat et manum dilataverat, palmae illius similem eloquentiam esse dicebat. – Quntil. Inst. Or. II 20, 7. Itaque cum duo sint genera orationis, altera perpetua, quae rhetorice dicitur, altera concisa, quae dialectice; quas quidem Zenon adeo coniunxit ut hanc compressae in pugnum manus, illam explicatae diceret similem etc.

76 Cicero de finibus IV 7 (*memoratis Peripateticorum thesibus et hypothesibus*). Totum genus hoc Zeno et qui ab eo sunt, aut non potuerunt <tueri> aut noluerunt, certe reliquerunt.

77 Cicero ad famil. IX 22, 1. Amo verecundiam, <tu autem ….. iam> vel potius libertatem loquendi. Atqui hoc Zenoni placuit – homini mehercule acuto, etsi Academiae nostrae cum eo magna rixa est – sed, ut dico, placet Stoicis suo quamque rem nomine appellare. Sic enim disserunt: nihil esse obscenum, nihil turpe dictu; nam, si quod sit in obscenitate flagitium, id aut in re esse aut in verbo; nihil esse tertium. In re non est. Itaque non modo in comoediis res ipsa narratur (*secuntur exempla*) sed etiam in tragoediis (*sec. exempla*). Vides igitur cum eadem res sit, quia verba non sint, nihil videri turpe. Ergo in re non est. Multo minus in verbis. Si enim quod verbo significatur, id turpe non est, verbum, quod significat, turpe esse non potest (*sec. exempla latina*). Non ergo in verbo est; docui autem in re non esse; nusquam igitur est (*secuntur plura exempla, deinde § 5*). Habes scholam

pumnului stilul clar și concis propriu dialecticii, iar prin desfacerea palmei și întinderea degetelor sugerând prolixitatea retoricii.[59]
Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, II, 17. Potrivit lui Zenon stoicul, am răspuns eu, întreaga facultate discursivă este compusă, după cum susținuse înainte Aristotel, din două părți: retorica, despre care spunea că se aseamănă cu palma, și dialectica, pe care o compara cu pumnul, fiindcă retorii dau o întindere mai mare expunerii, în timp ce dialecticienii se exprimă mai concis. – *Oratorul*, 32, 113. Zenon, cel care a întemeiat filozofia stoică, obișnuia să arate printr-un gest al mâinii deosebirea dintre aceste arte: strângându-și degetele în pumn spunea că așa este dialectica, desfăcându-le și întinzând mâna spunea că elocvența se aseamănă cu palma. – Quintilian, *Arta oratorică*, II, 20, 7. Întrucât există, așadar, două genuri de discurs, unul curgător, numit retorică, altul concis, numit dialectică, pe care Zenon le socotea atât de intim legate, încât pe una o compara cu mâna strânsă în pumn, iar pe cealaltă, cu mâna desfăcută etc.

76 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 7 (*după ce au fost amintite tezele și ipotezele peripateticilor*). Este limpede că Zenon și discipolii săi fie nu au putut, fie nu au vrut să-l cultive, oricum, au abandonat cu totul acest gen.

77 Cicero, *Către prieteni*, IX, 22, 1. Mie îmi place buna-cuviință, pe când ție, mai degrabă exprimarea liberă. Aceasta îi plăcea și lui Zenon – un spirit pătrunzător, pe Hercule, deși Academia noastră a dus cu el o polemică aprigă –, dar, cum ziceam, stoicilor le place să spună lucrurilor pe nume. Ei argumentau astfel: nimic nu este obscen, nimic nu este rușinos de spus; căci ceea ce este respingător în cazul obscenității se află fie în lucru, fie în cuvânt; o a treia posibilitate nu există. Or în lucru nu se află. Despre lucrurile respective este vorba, vezi bine, nu doar în comedii (*urmează exemple*), ci și în tragedii (*urmează exemple*). Și iată deci cum, deși e vorba de același lucru, de vreme ce cuvintele nu sunt <obscene>, nimic nu apare drept rușinos. Deci obscenitatea nu se află în lucru. Dar cu atât mai puțin în cuvinte. Căci, dacă lucrul pe care cuvântul îl numește nu este rușinos, atunci

Stoicam: ὁ σοφὸς εὐθυρρημονήσει. – – ego servo – verecundiam. Itaque tectis verbis ea ad te scripsi, quae apertissimis agunt Stoici; sed illi etiam crepitus aiunt aeque liberos ac ructus esse oportere.
idem de offic. I 128. nec vero audiendi sunt Cynici, aut si qui fuerunt Stoici paene Cynici, qui reprehendunt et inrident, quod ea, quae re turpia non sint, verbis flagitiosa ducamus, illa autem, quae turpia sunt, nominibus appellemus suis. Latrocinari, fraudare, adulterare re turpe est, sed dicitur non obscene; liberis dare operam re honestum est, nomine obscenum; pluraque in eam sententiam ab eisdem contra verecundiam disputantur.

78 Plutarchus de Stoic. rep. 8, 1 p. 1034e. πρὸς τὸν εἰπόντα

μηδὲ δίκην δικάσῃς πρὶν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσῃς

ἀντέλεγεν ὁ Ζήνων, τοιούτῳ τινὶ λόγῳ χρώμενος· εἴτ᾽ ἀπέδειξεν ὁ πρότερος εἰπών, οὐκ ἀκουστέον τοῦ δευτέρου λέγοντος· πέρας γὰρ ἔχει τὸ ζητούμενον· εἴτ᾽ οὐκ ἀπέδειξεν· ὅμοιον γὰρ ὡς εἰ μηδὲ ὑπήκουσε κληθεὶς ἢ ὑπακούσας ἐτερέτισεν· ἤτοι δ᾽ ἀπέδειξεν ἢ οὐκ ἀπέδειξεν· οὐκ ἀκουστέον ἄρα τοῦ δευτέρου λέγοντος. Schol. ad Lucian. De calumnia cp. 8.

79 Quintilianus Inst. Or. IV 2. 117. hic expressa (verba) et ut vult Zenon sensu tincta esse debebunt.

80 Plutarchus vita Phoc. 5. ὡς γὰρ ὁ Ζήνων ἔλεγεν, ὅτι δεῖ τὸν φιλόσοφον εἰς νοῦν ἀποβάπτοντα προφέρεσθαι τὴν λέξιν etc. (Zen. Apophth. 304).

81 Diogenes Laërt. VII 18. ἔφασκε δὲ τοὺς μὲν τῶν ἀσολοίκων λόγους καὶ ἀπηρτισμένους ὁμοίους εἶναι τῷ ἀργυρίῳ τῷ ᾿Αλεξανδρινῷ· εὐοφθάλμους μὲν καὶ περιγεγραμμένους, καθὰ καὶ τὸ νόμισμα, οὐδὲν δὲ διὰ ταῦτα

nici cuvântul care îl numește nu poate fi astfel (*urmează exemple latinești*). Deci obscenitatea nu se află în cuvânt; am arătat însă că ea nu se află nici în lucru; așadar, nu se află nicăieri (*urmează mai multe exemple, apoi* § 5). Iată deci învățătura stoică: înțeleptul va vorbi fără înconjur […] eu respect […] bunele maniere. De aceea ți-am scris în cuvinte voalate ceea ce stoicii spuneau fără nici un înconjur; ei susțineau însă că și la râgâit și vomă se cade să ne dăm frâu liber.
Idem, *Despre îndatoriri*, I, 128. Și nu trebuie ascultați cinicii sau unii stoici, care se vor fi dovedit aproape cinici și care ne critică și ne ridiculizează pentru că socotim despre anumite lucruri care nu sunt în fapt rușinoase că ar avea nume respingătoare, pe când altora, care sunt cu adevărat rușinoase, le spunem pe nume. Tâlhăria, înșelăciunea, adulterul sunt rușinoase în fapt, dar le poți numi fără a fi obscen, în vreme ce a te osteni să concepi copii este ceva bun în fapt, dar a-l numi este obscen; și multe alte argumente aduc ei împotriva rușinii.

78 Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, 8, 1, p. 1034e. Pe cel care a spus: „nu judeca înainte să asculți ambele părți“ Zenon îl combătea folosind următorul argument: fie primul vorbitor a dovedit adevărul propriilor spuse și atunci cel de al doilea nu mai trebuie ascultat, căci cercetarea a luat sfârșit, fie nu a dovedit – ceea ce e ca și cum nu s-ar fi supus chemării la judecată sau ar fi venit, dar s-ar fi apucat să spună vrute și nevrute; așadar, fie că a făcut dovada, fie că nu, cel de al doilea nu mai trebuie ascultat. *Scolii la* Despre denigrare *a lui Lucian*, cap. 8.

79 Quintilian, *Arta oratorică*, IV, 2, 117. …dar aici cuvintele trebuie să fie expresive și, cum spunea Zenon, pline de culoare.[60]

80 Plutarh, *Viața lui Phokion*, 5. Întrucât, precum spunea Zenon, filozoful trebuie să rostească vorbele după ce le-a cufundat în minte etc. (Zenon, *Precepte*, 304).

81 Diogenes Laertios, VII, 18. Mai spunea că expresiile șlefuite ale vorbitorilor rafinați sunt precum arginții alexandrini[61]: frumoase la vedere și bine rotunjite, așa cum trebuie să fie o monedă, dar prin aceasta

βελτίονας. τοὺς δὲ τοὐναντίον ἀφωμοίου τοῖς Ἀττικοῖς τετραδράχμοις εἰκῆ μὲν κεκομμένοις καὶ σολοίκως, καθέλκειν μέντοι πολλάκις τὰς κεκαλλιγραφημένας λέξεις.

82 Zonarae Lex. s. v. σολοικίζειν col. 1662. σολοικίζειν οὐ μόνον τὸ κατὰ φωνὴν καὶ λόγον χωρικεύεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ἐνδυμάτων, ὅταν τις χωρικῶς ἐνδιδύσκηται ἢ ἀτάκτως ἐσθίῃ ἢ ἀκόσμως περιπατῇ, ὥς φησι Ζήνων. – Cyrilli Lex. ap. Cramer anecd. Paris. IV p. 190. σολοικισμός· ὅτε τις ἀτέχνως διαλέγεται· σολοικίζειν οὐ μόνον τὸ κατὰ λέξιν καὶ φωνὴν ἰδιωτεύειν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ φορημάτων, ὅταν τις χωρικῶς ἐνδέδυται ἢ ἀτάκτως ἐσθίει ἢ ἀκόσμως περιπατεῖ, ὥς φησι Ζήνων ὁ Κιτιεὺς.

83 Anonymi τέχνη ap. Spengel Rhet. Gr. I 434, 23. Ζήνων δὲ οὕτω φησί· διήγησίς ἐστι τῶν ἐν τῇ ὑποθέσει πραγμάτων ἔκθεσις εἰς τὸ ὑπὲρ τοῦ λέγοντος πρόσωπον ῥέουσα.

84 Anonymi τέχνη ap. Spengel Rhet. Gr. I 447, 11. ὡς δὲ Ζήνων· παράδειγμά ἐστι γενομένου πράγματος ἀπομνημόνευσις εἰς ὁμοίωσιν τοῦ νῦν ζητουμένου.
Maximus Planudes ap. Walz Rhet. Gr. V 396. *eandem definitionem Zenoni tribuit.*

B. PHYSICA

Physica I

De principiis – De materia et spiritu – De causa – De corporibus quaeque iis accidant – De incorporeis – De tempore – De inani

85 Diogenes Laërt. VII 134. δοκεῖ δ’ αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ἀΐδιον

cu nimic mai bune. În schimb, pe cele de felul opus le asemăna cu tetradrahmele atice, bătute neîngrijit și grosolan, dar care au adesea mai multă greutate decât spusele frumos împodobite.

82 Zonaras, *Lexicon*, s. v. *soloikizein* (a fi needucat; a comite solecisme), col. 1662. Lipsa de educație nu se vădește doar în pronunție și în vorbire, ci ea se arată bunăoară și în veșminte, la câte unul care obișnuiește să se îmbrace ca un țărănoi, sau când cineva mănâncă dezordonat sau merge necuviincios, cum spune Zenon din Kition. – Kyrillos, *Lexicon*, în Cramer, *Anecdota Graeca*, IV, p. 190: solecism: atunci când cineva vorbește neîngrijit. Lipsa de educație nu privește doar manifestarea prin rostire și voce, ci ea se poate vedea și după haine, la câte unul care obișnuiește să se îmbrace ca un țărănoi, sau când cineva mănâncă dezordonat sau merge necuviincios, cum spune Zenon din Kition.[62]

83 Anonim, *Arta retorică*, în Spengel, *Rhetores Graeci*, I, 434, 23. Iată ce susține Zenon: expunerea e prezentarea faptelor cuprinse în introducere condusă de orator după cum o cere caracterul <înfățișat în discurs>.[63]

84 Anonim, *Arta retorică*, în Spengel, *Rhetores Graeci*, I, 447, 11. Cum spune Zenon: exemplul este menționarea unui lucru petrecut, asemănător cu cel cercetat în prezent.[64]
Maximos Planoudes, în Walz, *Rhetores Graeci*, V, 396, *îi atribuie lui Zenon aceeași definiție*.

B. FRAGMENTE FIZICE

Fragmente fizice I

Despre principii – Despre materie și spirit – Despre cauză – Despre corpuri și accidentele lor – Despre cele incorporale – Despre timp – Despre vid

85 Diogenes Laertios, VII, 134. Stoicii susțin că principiile lumii[65] sunt două: cel activ și cel pasiv. Principiul pasiv este substanța necalificată, materia; iar cel activ este *logos*-ul imanent ei, zeul. Căci acesta,

ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ οὐσίας. – Aëtius I 3, 25 (DDG, p. 289). Ζήνων Μνασέου Κιτιεὺς ἀρχὰς μὲν τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην, ὧν ὁ μὲν ἔστι τοῦ ποιεῖν αἴτιος, ἡ δὲ τοῦ πάσχειν, στοιχεῖα δὲ τέσσαρα. – Achilles Tat. p. 124 E. Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἀρχὰς εἶναι λέγει τῶν ὅλων θεὸν καὶ ὕλην, θεὸν μὲν τὸ ποιοῦν, ὕλην δὲ ποιούμενον, ἀφ᾽ ὧν τὰ τέσσαρα στοιχεῖα γεγονέναι.
Philo. de Provid. I 22. Zeno Mnaseae filius aerem deum materiam et elementa quatuor. – Theodoret. Gr. cur. Aff. IV 12. Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς, ὁ Μνασέου, ὁ Κράτητος φοιτητής, ὁ τῆς Στωϊκῆς ἄρξας αἱρέσεως, τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην ἀρχὰς ἔφησεν εἶναι.

86 Chalcidius in Tim. c. 290. Plerique tamen silvam separant ab essentia, ut Zeno et Chrysippus. Silvam quippe dicunt esse id quod subest his omnibus quae habent qualitates, essentiam vero primam rerum omnium silvam vel antiquissimum fundamentum earum, suapte natura sine vultu et informe: ut puta aes, aurum, ferrum, et caetera huius modi silva est eorum, quae ex iisdem fabrefiunt, non tamen essentia. At vero quod tam his quam ceteris ut sint causa est, ipsum esse substantiam.

87 Stobaeus Ecl. I 11. 5a, p. 132, 26 W. (Arii Didymi fr. 20 Diels). Ζήνωνος· οὐσίαν δὲ εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν ἀΐδιον καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω· τὰ δὲ μέρη ταύτης οὐκ ἀεὶ ταὐτὰ διαμένειν ἀλλὰ διαιρεῖσθαι καὶ συγχεῖσθαι. διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἷονπερ καὶ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα. – Epiphan. Haeres. I 5, DDG p. 588. φάσκει οὖν καὶ οὗτος (Ζήνων) τὴν ὕλην σύγχρονον καλῶν τῷ θεῷ ἴσα ταῖς ἄλλαις αἱρέσεσιν. εἱμαρμένην τε εἶναι καὶ γένεσιν ἐξ ἧς τὰ πάντα διοικεῖται καὶ πάσχει. – Diogenes Laërt. VII 150. οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην ὡς … Ζήνων … καλεῖται δὲ διχῶς οὐσία τε καὶ ὕλη ἥ τε τῶν πάντων καὶ

principiu etern, le făurește pe toate străbătând întreaga materie. Această doctrină a expus-o Zenon din Kition în lucrarea sa *Despre substanță*. – Aetios, I, 3, 25 (DDG, p. 289). Zenon din Kition, fiul lui Mnaseas, consideră drept principii zeul și materia, dintre care primul este cauza activă, cealaltă este cauza pasivă, iar elementele sunt în număr de patru. – Achilleus Tatios, p. 124 E. Zenon din Kition spune că principiile lumii sunt zeul și materia, zeul fiind principiul activ, iar materia, aceea care suportă acțiunea; din ele au luat naștere cele patru elemente.
Philon din Alexandria, *Despre providență*, I, 22. Zenon, fiul lui Mnaseas, spunea că există aerul, zeul, materia și patru elemente. – Theodoretos din Cyr, *Vindecarea de bolile grecești*, IV, 12. Zenon din Kition, fiul lui Mnaseas, discipolul lui Krates, conducătorul școlii stoice, susținea că principiile sunt zeul și materia.

86

Chalkidios, *Comentariu la* Timaios *al lui Platon*, cap. 290. Cei mai mulți, totuși, precum Zenon și Chrysippos, separă materia de esență. Ei spun că materia este substratul tuturor celor ce au calități, pe când esența este materia primă a tuturor sau fundamentul lor cel mai vechi, fiind, prin natura ei proprie, lipsită de înfățișare și formă: de exemplu, arama, aurul, fierul și celelalte asemenea sunt materia celor fabricate din ele, nu însă esența lor. Însă cauza existenței – atât a acestora, cât și a celorlalte lucruri – este substanța.

87

Stobaios, *Excerpte*, I, 11. 5a, p. 132, 26 W. (Areios Didymos, fr. 20 Diels). Potrivit lui Zenon, substanța este materia primă a tuturor lucrurilor, iar ea, în întregime, este veșnică și nici nu sporește, nici nu scade. În schimb, părțile sale nu rămân mereu aceleași, ci se separă și se contopesc. Prin materie pătrunde *logos*-ul universului – pe care unii îl numesc destin –, la fel cum sperma pătrunde în uterul matern. – Epiphanios, *Împotriva ereziilor*, I, 5, DDG p. 588. Și Zenon spune că materia este contemporană cu zeul, așa cum susțin și alte școli filozofice, și există un destin și o origine a lucrurilor de care toate sunt orânduite și căreia toate i se supun. – Diogenes Laertios, VII, 150. Substanța tuturor lucrurilor este materia primă, susțin ei, atât [...],

ἡ τῶν ἐπὶ μέρους. ἡ μὲν οὖν τῶν ὅλων οὔτε πλείων οὔτε ἐλάττων γίνεται· ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους καὶ πλείων καὶ ἐλάττων.
Cf. Chalcid. In Tim. c. 294. Stoici deum scilicet hoc esse quod silva sit vel etiam qualitatem inseparabilem deum silvae, eundemque per silvam meare, velut semen per membra genitalia.

88 Chalcidius in Tim. c. 292. Deinde Zeno hanc ipsam essentiam finitam esse dicit unamque eam communem omnium quae sunt esse substantiam, dividuam quoque et usque quaque mutabilem: partes quippe eius verti, sed non interire, ita ut de existentibus consumantur in nihilum. Sed ut innumerabilium diversarum, etiam cerearum figurarum, sic neque formam neque figuram nec ullam omnino qualitatem propriam fore censet fundamenti rerum omnium silvae, coniunctam tamen esse semper et inseparabiliter cohaerere alicui qualitati. Cumque tam sine ortu sit quam sine interitu, quia neque de non existente subsistit neque consumetur in nihilum, non deesse ei spiritum ac vigorem ex aeternitate, qui moveat eam rationabiliter totam interdum, nonnumquam pro portione, quae causa sit tam crebrae tamque vehementis universae rei conversionis; spiritum porro motivum illum fore non naturam, sed animam et quidem rationabilem, quae vivificans sensilem mundum exornaverit eum ad hanc, qua nunc inlustratur, venustatem. Quem quidem beatum animal et deum adpellant.

89 Stobaeus Ecl. I p. 138, 14 W. (Ar. Did. fr. 18 p. 457 Diels). αἴτιον δ᾽ ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι᾽ ὅ· οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα· ἀδύνατον δ᾽ εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν. τὸ δὲ λεγόμενον τοιαύτην ἔχει δύναμιν· αἰτιόν ἐστι δι᾽ ὃ γίνεταί τι, οἷον διὰ τὴν φρόνησιν γίνεται τὸ φρονεῖν καὶ διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν καὶ διὰ τὴν σωφροσύνην

cât și Zenon [...]. Termenii substanță și materie sunt folosiți în două sensuri, după cum se referă fie la substanța și materia întregului, fie la substanța și materia lucrurilor luate în parte. Prima, cea universală, nici nu crește, nici nu scade; în schimb, cea a lucrurilor individuale poate și să crească, și să scadă.
Cf. Chalkidios, *Comentariu la* Timaios *al lui Platon*, cap. 294. Fără îndoială, stoicii consideră că zeul este același lucru cu materia sau chiar că zeul ar fi o calitate inseparabilă a materiei și că el circulă prin materie, precum sămânța prin organele genitale.

88

Chalkidios, *Comentariu la* Timaios *al lui Platon*, cap. 292. Apoi Zenon spune că însăși această esență este finită și este unica substanță comună a tuturor celor existente, fiind totodată divizibilă și mereu schimbătoare: căci părțile ei se preschimbă, dar nu pier, așa încât din existente să fie reduse la neant. Dar, așa cum, de pildă, ceara poate fi modelată în felurite și nenumărate figurine,[66] la fel socotește el că nici materia, care este substrat al tuturor lucrurilor, nu are nici formă proprie, nici structură și nicidecum vreo calitate oarecare, ea fiind totuși mereu legată și unită inseparabil cu o anumită calitate. Și, de vreme ce ea nici nu se naște și nici nu piere, căci nici nu se ivește din non-existent, nici nu se va mistui în neant, nu este lipsită de un suflu și de o vigoare eterne care o mișcă potrivit cu rațiunea, uneori în întregul ei, și nu arareori în parte, aceasta fiind cauza unei atât de frecvente și atât de impetuoase schimbări a tuturor lucrurilor. Apoi, suflul[67] acela care pune lumea în mișcare nu este natura, ci sufletul, și anume sufletul rațional, care, dând viață lumii sensibile, a împodobit-o până ce ea a ajuns să aibă farmecul de care este acum luminată. Și astfel ei numesc această lume „făptură fericită“ și „zeu“.

89

Stobaios, *Excerpte*, I, p. 138, 14 W. (Areios Didymos, fr. 18, p. 457 Diels). Zenon susține că acel ceva „datorită căruia“ este cauza, iar ceea ce derivă din cauză este efectul. Iar cauza este corp, în timp ce efectul este predicat. Apoi, este cu neputință să fie prezentă cauza și să lipsească efectul. Deci, potrivit acestei afirmații, cauza este lucrul datorită căruia ceva ia naștere, așa cum, de pildă, datorită gândirii ia

γίνεται τὸ σωφρονεῖν. ἀδύνατον γὰρ εἶναι σωφροσύνης περί τινα οὔσης μὴ σωφρονεῖν ἢ ψυχῆς μὴ ζῆν ἢ φρονήσεως μὴ φρονεῖν.
Cf. II n. 336 (Chrysippus) 340. 341.

90 Cicero Acad. post. I 39. Discrepabat etiam ab iisdem (scil. Zeno a Peripateticis et Academicis), quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura) quae expers esset corporis – – nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus.

91 Aëtius I 15, 6 (DDG p. 313). Ζήνων ὁ Στωϊκὸς τὰ χρώματα πρώτους εἶναι σχηματισμοὺς τῆς ὕλης. – Galen. hist. philos. 27 (DDG p. 616, 2). Ζήνων δὲ ὁ Στωϊκὸς τὰ χρώματα ἐπίχρωσιν τῆς ὕλης ὑπέλαβεν.

92 Galenus comment. in Hippocr. de humoribus I (XVI 32 K.). Ζήνων τε ὁ Κιτιεὺς ὡς τὰς ποιότητας οὕτω καὶ τὰς οὐσίας δι᾽ ὅλου κεράννυσθαι ἐνόμιζεν. – id. de nat. facult. I 2. εἰ δ᾽ ὥσπερ τὰς ποιότητας καὶ τὰς οὐσίας δι᾽ ὅλων κεράννυσθαι χρὴ νομίζειν, ὡς ὕστερον ἀπεφήνατο Ζήνων ὁ Κιτιεύς.

93 Stobaeus Ecl. I 8. 40e p. 104, 7 W. (Arii Didymi fr. 26 Diels). Ζήνων ἔφησε χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, τοῦτο δὲ καὶ μέτρον καὶ κριτήριον τάχους τε καὶ βραδύτητος ὅπως ἔχει <ἕκαστα>. κατὰ τοῦτον δὲ γίνεσθαι τὰ γινόμενα καὶ τὰ περαινόμενα ἅπαντα καὶ τὰ ὄντα εἶναι. – Simplicius ad Cat. 80a 4. τῶν δὲ Στωϊκῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν.

94 Themistius in Phys. 40b Speng. II 284, 10. (τὸ κενὸν) κεχωρισμένον καὶ ἀθρόον εἶναι καθ᾽ αὑτὸ, περιέχον τὸν οὐρανόν, ὡς πρότερον μὲν ᾤοντο τῶν ἀρχαίων τινές, μετὰ δὲ ταῦτα οἱ περὶ Ζήνωνα τὸν Κιτιέα.

naștere faptul de a gândi, datorită sufletului, faptul de a trăi și datorită cumpătării, faptul de a fi cumpătat. Căci este cu neputință ca, dacă există cumpătare într-o anumită privință, să nu fii cumpătat, dacă există suflet, să nu trăiești și, dacă există gândire, să nu gândești.[68]
Cf. vol. II, n. 336 (Chrysippos), 340, 341.

90 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 39. Se îndepărta de aceștia (adică Zenon de peripatetici și academici) și prin faptul de a nu admite sub nici o formă că ceva poate fi înfăptuit de o natură lipsită de corp [...] ori că vreo cauză sau vreun rezultat ar putea să nu fie corp.

91 Aetios, I, 15, 6 (DDG p. 313). Zenon stoicul socotea culorile drept primele configurații ale materiei. – Galenos, *Istoria filozofică*, 27 (DDG p. 616, 2). Zenon stoicul considera culorile drept o tentă a materiei.

92 Galenos, *Comentarii la* Despre umori *a lui Hippocrate*, I (XVI, 32 Kühn). Zenon din Kition socotea că și substanțele se amestecă întru totul precum calitățile – *idem*, *Despre facultățile naturale*, I, 2. Dar dacă trebuie să considerăm că și substanțele se amestecă întru totul precum calitățile, cum a afirmat mai târziu Zenon din Kition...[69]

93 Stobaios, *Excerpte*, I, 8, 40e, p. 104, 7 W. (Areios Didymos, fr. 26 Diels). Zenon susținea că timpul este intervalul mișcării și că reprezintă măsura și criteriul rapidității sau lentorii <fiecărui corp>. Potrivit timpului iau naștere cele născute și toate cele care au un hotar și potrivit lui există cele existente. – Simplicius, *Comentariu la* Categoriile *lui Aristotel*, 80a 4. Dintre stoici, Zenon susținea că timpul nu este altceva decât intervalul oricărei mișcări simple.

94 Themistios, *Comentariu la* Fizica *lui Aristotel*, 40b Speng. II 284, 10. (Vidul) ar fi separat și adunat în sine și ar înconjura cerul, după cum au crezut mai întâi unii dintre filozofii antici, iar apoi, discipolii lui Zenon din Kition.

95 Aëtius I 18, 5 et 20, 1 (DDG p. 316b 11, 317b 31). Ζήνων καὶ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενόν, ἔξω δ᾽ αὐτοῦ ἄπειρον. διαφέρειν δὲ κενόν, τόπον, χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐπεχόμενον ὑπὸ σώματος, τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐπεχόμενον, ὥσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ οἴνου πιθάκνης. – Theodoret. IV 14. ἐντὸς μὲν τοῦ παντὸς μηδὲν εἶναι κενόν, ἐκτὸς δὲ αὐτοῦ πάμπολύ τε καὶ ἄπειρον.
Cf. Diog. Laërt. VII 140. ἔξωθεν δὲ αὐτοῦ περικεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον· ὅπερ ἀσώματον εἶναι· ἀσώματον δὲ τὸ οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον· ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν.

96 Philoponus in Aristot. Phys. p. 613, 23. μὴ κατεσπάρθαι μὲν ἐν τοῖς σώμασιν (scil. κενόν), ἀλλ᾽ εἶναι συνεχῆ, ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ εἶναι κενόν τι καθ᾽ αὑτό, ὥσπερ μάλιστα καὶ ἡ τῶν πολλῶν ἔχει φαντασία, ἄπειρόν τι νομίζουσα εἶναι κενὸν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ οὕτως ἔλεγον, ὡς ἤδη εἶπε. φασὶ δὲ καὶ τοὺς περὶ Ζήνωνα τὸν Κιτιέα οὕτω δοξάζειν.

Physica II

De mundo – Unum esse – Genitum et interiturum –
Uno loco manere – Ex 4 elementis –
Ἐκπύρωσις *et* παλιγγενεσία – *Mundus animal sapiens*

97 Diogenes Laërt. VII 143. ὅτι τε εἷς ἐστιν (ὁ κόσμος) Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου. – Aëtius II 1, 2 (DDG p. 327b 8). Ζήνων ἕνα εἶναι τὸν κόσμον. Theodoret. graec. aff. cur. IV 15.
Cf. II n. 530 sq.

98 Aristocles (ἀπὸ τοῦ ζ᾽ περὶ φιλοσοφίας) apud Eusebium praep. evang. XV p. 816d. (Περὶ τῆς τῶν Στωϊκῶν φιλοσοφίας ὅπως τε ὁ Ζήνων τὸν περὶ ἀρχῶν ἀπεδίδου λόγον.) Στοιχεῖον εἶναί φασι τῶν ὄντων τὸ πῦρ,

Aetios, I, 18, 5 și 20, 1 (DDG p. 316b 11, 317b 31). Zenon și discipolii săi considerau că în lume nu ar exista vid, dar în afara acesteia vidul ar fi infinit. Vid, loc, spațiu sunt noțiuni diferite. Vidul este absența corpului, locul, ceea ce este ocupat de un corp, iar spațiul, ceea ce este ocupat în parte, de pildă un chiup cu vin. – Theodoretos din Cyr, *Vindecarea de bolile grecești*, IV, 14. Înlăuntrul universului nu există vid, dar vidul aflat în afara sa este nemăsurat și infinit. 95
Cf. Diogenes Laertios, VII, 140. În afara lumii este răspândit vidul infinit, care este incorporal. Incorporal se numește ceva care, deși poate fi ocupat de corpuri, nu este ocupat. În lume însă nu există nici un spațiu gol.

Philoponos, *Comentarii la* Fizica *lui Aristotel*, p. 613, 23. …(vidul) nu este împrăștiat în corpuri, ci acestea sunt continue, în schimb există de sine stătător în afara cerului, după cum își imaginează de altfel cei mai mulți, socotind că în afara cerului este un spațiu vid infinit. Același lucru afirmau și pitagoreicii, după cum am amintit. Se spune că și discipolii lui Zenon din Kition susțineau același lucru. 96

Fragmente fizice II

Despre lume – Ea e una – Născută și pieritoare –
Rămâne într-un singur loc – Alcătuită din patru elemente –
Conflagrație și renaștere – Lumea, viețuitor rațional

Diogenes Laertios, VII, 143. Lumea este una, spune Zenon în scrierea sa *Despre univers*. – Aetios, II, 1, 2 (DDG p. 327b 8). Zenon susține că lumea este una.[70] Theodoretos din Cyr, *Vindecarea de bolile grecești*, IV, 15. 97
Cf. vol. II, n. 530 *sq*.

Aristokles (din cartea a VII-a a scrierii *Despre filozofie*), la Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XV, p. 816d. (Despre filozofia stoică și despre doctrina cu privire la principii susținută de Zenon.) Ei spun, ca și Heraclit, că 98

καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ᾿ ἀρχὰς ὕλην καὶ θεόν, ὡς Πλάτων. ἀλλ᾿ οὗτος ἄμφω σώματά φησιν εἶναι, καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, ἐκείνου τὸ πρῶτον ποιοῦν αἴτιον ἀσώματον εἶναι λέγοντος. ἔπειτα δὲ καὶ κατά τινας εἱμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἶτ᾿ αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι. τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεί τι σπέρμα, τῶν ἁπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων· τὴν δὲ τούτων ἐπιπλοκὴν καὶ ἀκολουθίαν εἱμαρμένην καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν καὶ νόμον εἶναι τῶν ὄντων ἀδιάδραστόν τινα καὶ ἄφυκτον. ταύτῃ δὲ πάντα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον ὑπέρευ, καθάπερ ἐν εὐνομωτάτῃ τινὶ πολιτείᾳ.

99 Stobaeus Ecl. I 19, 4 p. 166, 4 W. (Arii Didymi fr. phys. 23 Diels). Ζήνωνος. τῶν δ᾿ ἐν τῷ κόσμῳ πάντων τῶν κατ᾿ ἰδίαν ἕξιν συνεστώτων τὰ μέρη τὴν φορὰν ἔχειν εἰς τὸ τοῦ ὅλου μέσον, ὁμοίως δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου· διόπερ ὀρθῶς λέγεσθαι πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν, μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα· ταὐτὸν δ᾿ αἴτιον εἶναι καὶ τῆς τοῦ κόσμου μονῆς ἐν ἀπείρῳ κενῷ, καὶ τῆς γῆς παραπλησίως ἐν τῷ κόσμῳ περὶ τὸ τούτου κέντρον καθιδρυμένης ἰσοκρατῶς. οὐ πάντως δὲ σῶμα βάρος ἔχειν, ἀλλ᾿ ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ· τείνεσθαι δὲ καὶ ταῦτά πως ἐπὶ τὸ τῆς ὅλης σφαίρας τοῦ κόσμου μέσον, τὴν δὲ σύστασιν πρὸς τὴν περιφέρειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι· φύσει γὰρ ἀνώφοιτα ταῦτ᾿ εἶναι διὰ τὸ μηδενὸς μετέχειν βάρους. παραπλησίως δὲ τούτοις οὐδ᾿ αὐτόν φασι τὸν κόσμον βάρος ἔχειν διὰ τὸ τὴν ὅλην αὐτοῦ σύστασιν ἔκ τε τῶν βάρος ἐχόντων στοιχείων εἶναι καὶ ἐκ τῶν ἀβαρῶν. τὴν δ᾿ ὅλην γῆν καθ᾿ ἑαυτὴν μὲν ἔχειν ἀρέσκει βάρος· παρὰ δὲ τὴν θέσιν διὰ τὸ τὴν μέσην ἔχειν χώραν, πρὸς δὲ τὸ μέσον εἶναι τὴν φορὰν τοῖς τοιούτοις σώμασιν, ἐπὶ τοῦ τόπου τούτου μένειν.

100 Schol. Hes. Theog. 134 Gaisf. Gr. Poet. Min. II 482. ὁ Ζήνων φησὶ τοὺς Τιτᾶνας διὰ παντὸς εἰρῆσθαι τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Κοῖον γὰρ λέγει τὴν ποιότητα κατὰ τροπὴν Αἰολικὴν τοῦ π πρὸς τὸ κ, Κρεῖον δὲ τὸ βασιλικὸν καὶ ἡγεμονικόν, Ὑπερίονα δὲ τὴν ἄνω κίνησιν ἀπὸ τοῦ ὑπεράνω ἰέναι. ἐπεὶ δὲ φύσιν ἔχει πάντα τὰ κοῦφα ἀφιέμενα πίπτειν ἄνω, τὸ τοιοῦτον μέρος Ἰαπετὸν ἐκάλεσε.

elementul celor existente este focul și că principiile acestuia sunt materia și zeul, după cum susținea și Platon. Dar Zenon afirmă că ambele, atât principiul activ, cât și cel pasiv, sunt corpuri, în timp ce Platon susținea că prima cauză, cea activă, este incorporală. Mai spune apoi și că, la vremea sorocită de destin, întreaga lume este cuprinsă de foc, dar după aceea se reorganizează. Căci focul originar este de fapt asemenea unei semințe care conține rațiunile și cauzele tuturor celor care au fost, sunt și vor fi. Iar legătura dintre ele și succesiunea lor sunt destinul, știința, adevărul și legea celor existente, ineluctabile și de neocolit. De aceea toate sunt admirabil orânduite în lume, ca într-o cetate bine guvernată.

99

Stobaios, *Excerpte*, I, 19, 4, p. 166, 4 W. (Areios Didymos, fr. phys. 23 Diels). Iată doctrina lui Zenon. Părțile tuturor celor ce există în lume, fiecare potrivit propriei alcătuiri unitare[71], au tendința de a se îndrepta către centrul universului, care coincide cu centrul lumii. De aceea se spune, pe bună dreptate, că toate părțile lumii tind către centrul ei, mai cu seamă cele grele. Căci din aceeași cauză se mențin și lumea în vidul infinit, și pământul fixat în mod asemănător în lume, distribuit în jurul centrului acesteia printr-un echilibru de forțe. Dar despre corp, în general, nu se poate spune că ar fi ceva greu, căci aerul și focul sunt lipsite de greutate. Și acestea țintesc într-un fel spre centrul întregii sfere a lumii, dar se adună la periferia acesteia, întrucât, fiind lipsite de greutate, au tendința naturală de a se ridica. În mod analog, nici lumea însăși nu este grea, spun ei, pentru că întreaga sa compoziție constă în elemente grele și elemente lipsite de greutate. În schimb, pământul ca atare, în întreaga sa alcătuire, este greu, consideră ei judecând după poziția sa centrală, de vreme ce tendința unor astfel de corpuri este de a se deplasa spre centru și de a rămâne în acel loc.

100

Scolii la *Teogonia* lui Hesiod, 134 Gaisford, *Graeci Poetae Minores*, II, 482. Zenon spune că Titanii nu sunt în realitate altceva decât denumiri date elementelor lumii. *Koios* desemnează calitatea, conform transformării din graiul eolic a lui p în k, *Kreios*, elementul suveran și conducător, iar *Hyperion* indică mișcarea spre înalt, de la „a merge în sus" (ὑπεράνω). Și întrucât, prin natura lor, toate cele ușoare, când

101 Aëtius I 14, 6 (DDG p. 313b 1). Ζήνων ἔφασκε τὸ πῦρ κατ᾽ εὐθεῖαν κινεῖσθαι. – idem I 12, 4 (*de Stoicorum placito*). καὶ τὸ μὲν περίγειον φῶς κατ᾽ εὐθεῖαν, τὸ δ᾽ αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται.

102 Stobaeus Ecl. I 17, 3 p. 152, 19 W. (Arii Didymi fr. 38 Diels). Ζήνωνα δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαρρήδην· τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας, ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι᾽ ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, [καὶ] ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτεσθαι, τὴν δὲ [μῖξιν] κρᾶσιν γίγνεσθαι τῇ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ σώματος ὅλου δι᾽ ὅλου τινὸς ἑτέρου διερχομένου.

Diog. Laërt. VII 135, 136. ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. κατ᾽ ἀρχὰς μὲν οὖν καθ᾽ αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι᾽ ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὑτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν· εἶτ᾽ ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν. λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου. – idem VII 142. γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι᾽ ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαραιωθῇ, καὶ τοῦτ᾽ ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη. περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ περὶ ὅλου, κ. τ. λ.

Probus ad Verg. p. 10, 33 K. ex his (quatuor elementis) omnia esse postea effigiata Stoici tradunt Zenon Citieus et Chrysippus Solaeus et Cleanthes Assius. Cf. I n. 496 II n. 579 sq.

li se dă drumul, o pornesc în sus (πίπτειν ἄνω), lucrurilor de acest fel li s-a dat numele de *Iapetos*.

Aetios, I, 14, 6 (DDG p. 313b 1). Zenon spunea că focul se mişcă în linie dreaptă. – *Idem*, I, 12, 4 (despre învăţătura stoică). Focul terestru se mişcă în linie dreaptă, iar cel eteric, circular. 101

Stobaios, *Excerpte*, I, 17, 3, p. 152, 19 W. (Areios Didymos, fr. 38 Diels). Zenon s-a exprimat în termeni foarte clari: va trebui să aibă loc periodic o astfel de reorânduire a universului din substanţă, ori de câte ori din foc ia naştere apa, trecând prin stadiul de aer, iar din ceea ce se depune se formează pământul, în vreme ce, din rest, o parte rămâne apă, iar din apa transformată în vapori ia naştere aerul, din care se aprinde focul. Iar amestecul se creează prin transformarea elementelor unul în celălalt, întregul corp al unuia trecând cu totul în corpul celuilalt.[72] 102
Diogenes Laertios, VII, 135, 136. „Zeu", „Intelect", „Destin" sau „Zeus", ca şi oricare dintre feluritele nume ce îi sunt date, denumesc, toate, unul şi acelaşi lucru. La început era concentrat în sine, ca apoi să îşi preschimbe întreaga substanţă prin mijlocirea aerului în apă, trecând prin stadiul de aer. Şi, aşa cum în uter este conţinută sămânţa, tot la fel şi acesta, fiind *logos*-ul seminal al lumii, rămâne în elementul umed, pregătindu-şi materia potrivită în vederea creaţiei celor ce urmează <a fi plăsmuite>. În continuare, se desprind mai întâi cele patru elemente: focul, apa, aerul şi pământul. Despre acestea vorbeşte Zenon în lucrarea sa *Despre univers*. – *Idem*, VII, 142. Lumea ia naştere când substanţa ei din foc, trecând prin stadiul de aer, este prefăcută în apă, iar apoi partea mai densă a acesteia, condensându-se, devine pământ, în timp ce partea mai puţin consistentă este transformată în aer, care, subţiindu-se şi mai mult, dă naştere focului. După aceea, prin amestecul acestor elemente, se formează plantele, animalele şi toate celelalte specii vii. Naşterea şi pieirea lumii sunt expuse de Zenon în scrierea sa *Despre univers* etc.
Probus, *Adnotări la Vergilius*, p. 10, 33 K. Stoicii Zenon din Kition, Chrysippos din Soloi şi Cleanthes din Assos afirmă că toate lucrurile au luat apoi naştere din aceste patru elemente. *Cf.* vol. I, n. 496, vol. II, n. 579 *sq*.

103 Valerius Probus in Virg. Ecl. VI 31, 14 Keil. sunt qui singulis elementis principia adsignaverunt … Thales Milesius magister eius (scil. Anaximenis) aquam. Hanc quidem Thaletis opinionem ab Hesiodo putant manare qui dixerit: ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα. Nam Zenon Citieus sic interpretatur, aquam χάος appellatum ἀπὸ τοῦ χέεσθαι. Quamquam eandem opinionem ab Homero possumus intellegere, quod ait Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν. „*eadem originatio est apud* Achill. Tat. in Arat. phaen. 3, 125 e. Petav." – Cornut. c. 17. ἔστι δὲ χάος μὲν τὸ πρὸ τῆς διακοσμήσεως γενόμενον ὑγρόν, ἀπὸ τῆς χύσεως οὕτως ὠνομασμένον. Cf. II n. 437. 564.

104 Schol. Apoll. Rhod. I 498. καὶ Ζήνων δὲ τὸ παρ' Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναί φησιν, οὗ συνιζάνοντος ἰλὺν γίνεσθαι, ἧς πηγνυμένης ἡ γῆ στερεμνιοῦται. τρίτον δὲ Ἔρωτα γεγονέναι καθ' Ἡσίοδον, ἵνα τὸ πῦρ παραστήσῃ· πυρωδέστερον γὰρ πάθος Ἔρως.

105 Schol. Hes. Theog. 117. Ζήνων δὲ ὁ Στωϊκὸς τοῦ ὑγροῦ τὴν ὑποστάθμην γῆν γεγενῆσθαί φησι, τρίτον δὲ Ἔρωτα γεγονέναι, ὅθεν ἐπαγόμενος ἀθετεῖται στίχος. – Cf. Diog. Laërt. VII 137. ὑποστάθμην δὲ πάντων τὴν γῆν, μέσην ἁπάντων οὖσαν.

106 [Philo] περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, cc. 23, 24, p. 264, 3 Bern. p. 35, 13 Cum. Θεόφραστος μέντοι φησὶ τοὺς γένεσιν καὶ φθορὰν τοῦ κόσμου κατηγοροῦντας ὑπὸ τεττάρων ἀπατηθῆναι τῶν μεγίστων, γῆς ἀνωμαλίας, θαλάττης ἀναχωρήσεως, ἑκάστου τῶν τοῦ ὅλου μερῶν διαλύσεως, χερσαίων φθορᾶς κατὰ γένη ζῴων. κατασκευάζειν δὲ τὸ μὲν πρῶτον οὕτως· „εἰ μὴ γενέσεως ἀρχὴν ἔλαβεν ἡ γῆ, μέρος ὑπανεστὸς οὐδὲν ἂν ἔτι αὐτῆς ἑωρᾶτο, χθαμαλὰ δ' ἤδη τὰ ὄρη πάντα ἐγεγένητο καὶ οἱ γεώλοφοι πάντες ἰσόπεδοι τῇ πεδιάδι· τοσούτων γὰρ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὄμβρων ἐξ ἀϊδίου φερομένων, εἰκὸς ἦν τῶν διηρμένων πρὸς

103 Valerius Probus, *Comentarii la* Eglogele *lui Vergilius*, VI, 31, p. 21, 14 Keil. Unii au stabilit ca principiu un singur element [...]. Thales din Milet, dascălul acestuia (adică al lui Anaximenes), a considerat drept principiu apa. Se pare că această concepție a lui Thales provine de la Hesiod, care spusese: „Într-adevăr, întâi și-ntâi a luat naștere haosul, dar apoi..." Căci Zenon din Kition îl interpretează pe Hesiod astfel: apa a fost numită haos de la χέεσθαι (a curge). De altfel, aceeași idee o putem deduce și din spusele lui Homer: „Okeanos, al zeilor tată, și maica lor, Tethys"[73]. „Aceeași etimologie se găsește la Achilleus Tatios, în *Introducere la* Fenomenele *lui Aratos*, 3, 125 e. Petav." Wachsmuth – Cornutus, cap. 17. Haosul este elementul fluid care precedă orânduirea cosmică: numele său derivă de la χύσις (curgere). – *Cf.* vol. II, n. 437, 564.

104 Scolii la Apollonios din Rhodos, I, 498. Zenon afirma că haosul lui Hesiod este apa din care, prin sedimentare, se formează mâlul, iar acesta, prin solidificare, constituie pământul. Iar al treilea element care ia naștere este Eros, potrivit lui Hesiod, pentru a reprezenta focul; căci Eros este pasiunea cea mai arzătoare.

105 Scolii la *Teogonia* lui Hesiod, 117. Zenon stoicul afirmă că pământul susținător s-a format din umiditate, iar Eros a luat naștere ca cel de-al treilea <element>. De aceea versul următor este înlăturat. – *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 137. La temelia tuturor se află pământul, care este așezat în mijlocul tuturor lucrurilor.

106 [Philon], *Despre eternitatea lumii*, cap. 23–24, p. 264, 3 Bernays, p. 35, 13 Cum. Teofrast spune că cei care susțin nașterea și pieirea lumii sunt induși în eroare de patru dintre fenomenele cele mai importante: neregularitatea pământului, retragerea mării, disoluția fiecărei părți a lumii, pieirea pe specii a animalelor terestre. Primul punct este argumentat astfel: „Dacă pământul nu ar fi avut un început, nu s-ar vedea nici o parte de-a sa ridicată, munții ar fi aplatizați și toate colinele – la același nivel cu câmpia. Cu atâtea ploi căzute an după an de o veșnicie, ar fi de așteptat ca înălțimile erodate să fi fost

ὕψος τὰ μὲν χειμάρροις ἀπερρῆχθαι, τὰ δ' ὑπονοστήσαντα κεχαλάσθαι, πάντα δὲ διὰ πάντων ἤδη λελειάνθαι. νυνὶ δὲ συνεχεῖς ἀνωμαλίαι καὶ παμπόλλων αἱ πρὸς αἰθέριον ὕψος ὑπερβολαὶ μηνύματ' ἐστὶ τοῦ τὴν γῆν μὴ ἀΐδιον εἶναι. πάλαι γάρ, ὡς ἔφην, ἐν ἀπείρῳ χρόνῳ ταῖς ἐπομβρίαις ἀπὸ περάτων ἐπὶ πέρατα πᾶσ' <ἂν> λεωφόρος ἐγεγένητο· πέφυκε γὰρ ἡ ὕδατος φύσις καὶ μάλιστα ἀπὸ ὑψηλοτάτων καταράττουσα τὰ μὲν ἐξωθεῖν τῇ βίᾳ, τὰ δὲ τῷ συνεχεῖ τῶν ψεκάδων κολάπτουσα κοιλαίνειν ὑπεργάζεσθαί τε τὴν σκληρόγεω καὶ λιθωδεστάτην ὀρυκτήρων οὐκ ἔλαττον." „καὶ μὴν ἥ γε θάλασσα," φασίν, „ἤδη μεμείωται. μάρτυρες δ' αἱ νήσων εὐδοκιμώταται Ῥόδος τε καὶ Δῆλος· αὗται γὰρ τὸ μὲν παλαιὸν ἠφανισμέναι κατὰ τῆς θαλάττης ἐδεδύκεσαν ἐπικλυζόμεναι, χρόνῳ δ' ὕστερον ἐλαττουμένης ἠρέμα, κατ' ὀλίγον ἀνίσχουσαι διεφάνησαν, ὡς αἱ περὶ αὐτῶν ἀναγραφεῖσαι μηνύουσιν ἱστορίαι. τὴν δὲ Δῆλον καὶ Ἀνάφην ὠνόμασαν δι' ἀμφοτέρων ὀνομάτων πιστούμενοι τὸ λεγόμενον, ἐπειδὴ γὰρ ἀναφανεῖσα δῆλος ἐγένετο, ἀδηλουμένη καὶ ἀφανὴς οὖσα τὸ πάλαι. πρὸς δὲ τούτοις μεγάλων πελαγῶν μεγάλους κόλπους καὶ βαθεῖς ἀναξηρανθέντας ἠπειρῶσθαι καὶ γεγενῆσθαι τῆς παρακειμένης χώρας μοῖραν οὐ λυπρὰν σπειρομένους καὶ φυτευομένους, οἷς σημεῖ' ἄττα τῆς παλαιᾶς ἐναπολελεῖφθαι θαλαττώσεως ψηφῖδάς τε καὶ κόγχας καὶ ὅσα ὁμοιότροπα πρὸς αἰγιαλοὺς εἴωθεν ἀποβράττεσθαι. διὸ καὶ Πίνδαρος ἐπὶ τῆς Δήλου φησί·

> Χαῖρ', ὦ θεοδμάτα, λιπαροπλοκάμου
> παίδεσσι Λατοῦς ἱμεροέστατον ἔρνος
> Πόντου θύγατερ, χθονὸς εὐρείας ἀκίνητον τέρας· ἅν τε βροτοὶ
> Δᾶλον κικλήσκουσιν, μάκαρες δ' ἐν Ὀλύμπῳ τηλέφαντον κυανέας
> χθονὸς ἄστρον.

θυγατέρα γὰρ Πόντου τὴν Δῆλον εἴρηκε τὸ λεχθὲν αἰνιττόμενος. εἰ δὴ μειοῦται ἡ θάλαττα, μειωθήσεται μὲν ἡ γῆ, μακραῖς δ' ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ εἰς ἅπαν ἑκάτερον στοιχεῖον ἀναλωθήσεται, δαπανηθήσεται δὲ καὶ ὁ σύμπας ἀὴρ ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐλαττούμενος, ἀποκριθήσεται δὲ τὰ πάντα εἰς μίαν οὐσίαν τὴν πυρός."

πρὸς δὲ τὴν τοῦ τρίτου κεφαλαίου κατασκευὴν χρῶνται λόγῳ τοιῷδε· „φθείρεται πάντως ἐκεῖνο, οὗ πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, τοῦ δὲ κόσμου πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν." ὃ

în parte luate de torenți, în parte coborâte și înghițite, așa încât toate să fie netezite. Or neregularitățile continue și vârfurile nenumăraților munți înălțate până la cer sunt indicii ale faptului că pământul nu este etern. Căci, așa cum spuneam, într-un timp infinit ploile ar fi trebuit de mult să-l fi făcut plan și ușor de străbătut ca drumul mare de la un cap la altul. Căci natura apei, mai ales când cade de la mari înălțimi, este fie să smulgă cu violență, fie, picurând necontenit, să scobească și să sape, nu mai puțin decât niște muncitori cu sapa, pământul dur și pietros." „Iar marea, spun ei, a scăzut față de cum era înainte; martore sunt cele mai vestite dintre insule, Rhodos și Delos, care în vechime erau invizibile, fiind cufundate în mare, iar mai târziu, nivelul mării scăzând puțin câte puțin, s-au ridicat devenind vizibile, așa cum aflăm din cercetările consemnate în scris cu privire la ele; căci Delos a mai fost numită și Anaphe, dând mărturie prin ambele nume despre cele spuse, odată ce, dezvăluindu-se, a devenit vizibilă, de unde înainte fusese ascunsă și nevăzută. Pe lângă asta, multe golfuri și adâncuri ale imensității mării, uscându-se, au fost însămânțate și cultivate, devenind o parte defel sterilă a regiunilor adiacente, dar purtând drept semne ale vechii lor situări submarine pietricele, cochilii și altele asemenea, pe care valurile obișnuiesc să le arunce pe țărm. De aceea și Pindar spune despre Delos:

«Fii salutată, creație a zeilor, leagăn multiubit
Pentru copiii Latonei cu sclipitoare plete,
Fiică a mării, miracol nemișcat al vastului pământ căruia muritorii Delos îi spun, iar fericiții din Olimp – astru departe sclipitor pe pământul obscur.»

El a numit Delosul «fiică a mării» făcând aluzie la cele spuse mai sus. Or, dacă marea se diminuează, se va diminua și pământul și în decursul unor îndelungate perioade de ani cele două elemente se vor epuiza complet și întregul aer se va consuma încetul cu încetul, și toate se vor reduce la o unică substanță – cea a focului."

Iar pentru susținerea celui de al treilea punct se folosește următorul argument: „Este întru totul pieritor lucrul ale cărui părți sunt pieritoare; or părțile lumii sunt toate pieritoare; deci lumea e pieritoare." Să examinăm acum argumentul de mai sus: ca să începem cu pământul,

δ᾿ ὑπερεθέμεθα νῦν ἐπισκεπτέον. ποῖον μέρος τῆς γῆς, ἵνα ἀπὸ ταύτης ἀρξώμεθα, μεῖζον ἢ ἔλαττον, οὐ χρόνῳ διαλύεται; λίθων οἱ κραταιότατοι ἆρ᾿ οὐ μυδῶσι καὶ σήπονται; κατὰ τὴν ἕξεως ἀσθένειαν (ἡ δ᾿ ἐστὶ πνευματικὸς τόνος, δεσμὸς οὐκ ἄρρηκτος, ἀλλὰ μόνον δυσδιάλυτος) θρυπτόμενοι καὶ ῥέοντες εἰς λεπτὴν τὸ πρῶτον ἀναλύονται κόνιν, εἶθ᾿ ὕστερον δαπανηθέντες ἐξαναλοῦνται. τί δέ; εἰ μὴ πρὸς ἀνέμων ῥιπίζοιτο τὸ ὕδωρ, ἀκίνητον ἐαθὲν οὐχ ὑφ᾿ ἡσυχίας νεκροῦται; μεταβάλλει γοῦν καὶ δυσωδέστατον γίνεται οἷα ψυχὴν ἀφῃρημένον ζῷον. αἵ γε μὴν ἀέρος φθορὰ παντί τῳ δῆλαι· νοσεῖν γὰρ καὶ φθίνειν καὶ τρόπον τιν᾿ ἀποθνῄσκειν πέφυκεν. ἐπεὶ τί ἄν τις, μὴ στοχασάμενος ὀνομάτων εὐπρεπείας ἀλλὰ τἀληθοῦς, εἴποι λοιμὸν εἶναι πλὴν ἀέρος θάνατον τὸ οἰκεῖον πάθος ἀναχέοντος ἐπὶ φθορᾷ πάντων ὅσα ψυχῆς μεμοίραται; τί χρὴ μακρηγορεῖν περὶ πυρός; ἀτροφῆσαν γὰρ αὐτίκα σβέννυται χωλόν, ᾗ φασιν οἱ ποιηταί, γεγονὸς ἐξ ἑαυτοῦ. διὸ σκηριπτόμενον ὀρθοῦται κατὰ τὴν τῆς ἀναφθείσης ὕλης μονήν, ἐξαναλωθείσης δ᾿ ἀφανίζεται. τὸ παραπλήσιον μέντοι καὶ τοὺς 106 a. κατὰ τὴν Ἰνδικὴν δράκοντάς φασι πάσχειν. ἀνέρποντας γὰρ ἐπὶ τὰ μέγιστα τῶν ζῴων ἐλέφαντας περὶ νῶτα καὶ νηδὺν ἅπασαν εἱλεῖσθαι, φλέβα δ᾿ ἣν ἂν τύχῃ διελόντας ἐμπίνειν τοῦ αἵματος, ἀπλήστως ἐπισπωμένους βιαίῳ πνεύματι καὶ συντόνῳ ῥοίζῳ. μέχρι μὲν οὖν τινος ἐξαναλουμένους ἐκείνους ἀντέχειν ὑπ᾿ ἀμηχανίας ἀνασκιρτῶντας καὶ τῇ προνομαίᾳ τὴν πλευρὰν τύπτοντας ὡς καθιξομένους τῶν δρακόντων, εἶτα ἀεὶ κενουμένου τοῦ ζωτικοῦ πηδᾶν μὲν μηκέτι δύνασθαι, κραδαινομένους δ᾿ ἑστάναι, μικρὸν δ᾿ ὕστερον καὶ τῶν σκελῶν ἐξασθενησάντων κατασεισθέντας ὑπὸ λιφαιμίας ἀποψύχειν· πεσόντας δὲ τοὺς αἰτίους τοῦ θανάτου συναπολλύναι τρόπῳ τοιῷδε· μηκέτ᾿ ἔχοντες τροφὴν οἱ δράκοντες, ὃν περιέθεσαν δεσμὸν ἐπιχειροῦσιν ἐκλύειν ἀπαλλαγὴν ἤδη ποθοῦντες, ὑπὸ δὲ τοῦ βάρους τῶν ἐλεφάντων θλιβόμενοι πιέζονται, καὶ πολὺ μᾶλλον ἐπειδὰν τύχῃ στέριφον <ὂν> καὶ λιθῶδες τὸ ἔδαφος· ἰλυσπώμενοι γὰρ καὶ πάντα ποιοῦντες εἰς διάλυσιν ὑπὸ τῆς τοῦ πιέσαντος βίας πεδηθέντες, ἑαυτοὺς πολυτρόπως ἐν ἀμηχάνοις καὶ ἀπόροις γυμνάσαντες ἐξασθενοῦσι καὶ καθάπερ οἱ καταλευσθέντες ἢ τείχους αἰφνίδιον ἐπενεχθέντος προκαταληφθέντες, οὐδ᾿ ὅσον ἀνακύψαι δυνάμενοι πνιγῇ τελευτῶσιν. εἰ δὴ τῶν μερῶν ἕκαστον τοῦ κόσμου φθορὰν ὑπομένει, δηλονότι καὶ ὁ ἐξ αὐτῶν παγεὶς κόσμος ἄφθαρτος οὐκ ἔσται.“ τὸν δὲ τέταρτον καὶ λοιπὸν

care din părțile lui, fie ea mare sau mică, nu se va descompune cu timpul? Nu se înmoaie și nu se dizolvă chiar și cele mai dure pietre? Din pricina slăbirii consistenței lor – care este tensiune a suflului, o legătură care nu e indestructibilă, ci doar greu de desfăcut –, sfărâmându-se și risipindu-se, se dizolvă întâi într-o pulbere măruntă, iar apoi se consumă și dispare. Iar apa, dacă nu este agitată de vânt, lăsată nemișcată, nu moare din pricina imobilității? Ea se alterează și începe să emane un miros neplăcut, ca un viețuitor care și-a dat sufletul. Iar alterările aerului sunt cunoscute de toată lumea: el se îmbolnăvește, se consumă și, într-un fel, moare. Căci pentru cine se preocupă mai mult de adevăr decât de potrivirea cuvintelor, ce este ciuma, dacă nu moartea aerului, care-și răspândește propriul rău spre pieirea tuturor ființelor înzestrate cu suflet? Mai e nevoie să vorbim pe larg despre foc? Rămas fără aliment, el se stinge imediat, devenind infirm, cum zic poeții, dinlăuntrul său. De aceea, este susținut și se înalță cât timp durează materia combustibilă, dar, aceasta odată consumată, piere și focul. 106 a. La fel se spune că s-ar petrece și cu șerpii din India, care se cațără pe cele mai mari dintre animale, pe elefanți, se încolăcesc în jurul lor, cuprinzându-le spatele și pântecul, apoi, deschizându-le câte o vână, încep să le bea sângele, sorbindu-l cu multă forță și cu un șuierat puternic. Iar aceștia, tot mai sfârșiți, rezistă un timp, tot sărind neputincioși și lovindu-și părțile laterale cu trompa pentru a-i doborî pe șerpi; dar apoi, pe măsură ce viața îi părăsește, nu mai pot să zvârle din picioare, ci doar se mai clatină un timp, dar, curând, îi lasă și picioarele, și atunci cad la pământ și își dau duhul epuizați. Dar, căzând, îi ucid și pe autorii morții lor; căci, nemaigăsind hrană, șerpii încearcă să se desprindă din legătura care-i strânsese în jurul victimei, vrând de-acum să se elibereze; dar, apăsați de greutatea elefanților, rămân striviți, mai ales dacă se întâmplă ca solul să fie dur și pietros. Cu mișcări convulsive, fac tot ce pot pentru a se smulge, în vreme ce sunt zdrobiți de forța corpului care-i apasă, și se zbat în toate chipurile, cu mișcări disperate și zadarnice; dar în cele din urmă, asemenea celor lapidați sau celor care, prinși de un zid ce se prăbușește, nu mai au timp să fugă, neizbutind nici măcar să-și scoată capul, mor sufocați. Dacă deci

λόγον ἀκριβωτέον ὧδε φασίν. „εἰ ὁ κόσμος ἀίδιος ἦν, ἦν ἂν καὶ τὰ ζῷα ἀΐδια καὶ πολύ γε μᾶλλον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ὅσῳ καὶ τῶν ἄλλων ἄμεινον. ἀλλὰ καὶ ὀψίγονον φανῆναι τοῖς βουλομένοις ἐρευνᾶν τὰ φύσεως. εἰκὸς γὰρ, μᾶλλον δ᾽ ἀναγκαῖον ἀνθρώποις συνυπάρξαι τὰς τέχνας ὡς ἂν ἰσήλικας, οὐ μόνον ὅτι λογικῇ φύσει τὸ ἐμμέθοδον οἰκεῖον, ἀλλὰ καὶ ὅτι ζῆν ἄνευ τούτων οὐκ ἔστιν· ἴδωμεν οὖν τοὺς ἑκάστων χρόνους ἀλογήσαντες τῶν ἐπιτραγῳδουμένων θεοῖς μύθων * * * εἰ μὴ ἀΐδιος ἄνθρωπος, οὐδ᾽ ἄλλο τι ζῷον, ὥστ᾽ οὐδ᾽ αἱ δεδεγμέναι ταῦτα χῶραι, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ. ἐξ ὧν τὸ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον δῆλόν ἐστιν.“

107 Stobaeus Ecl. I 20, 1e p. 171, 2 W. (Arii Didymi fr. phys. 36 Diels). Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἷα πρότερον ἦν. – Eusebius praep. evang. XV 18, 3. ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα τὸ πρότερον ἦν. καὶ τοῦτο τὸ δόγμα τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως οἱ πρῶτοι καὶ πρεσβύτατοι προσήκαντο Ζήνων τε καὶ Κλεάνθης καὶ Χρύσιππος.
Arnob. ad nat. II 9. qui ignem minatur mundo et venerit cum tempus arsurum, non Panaetio, Chrysippo, Zenoni (credit)?
Cf. I n. 512 (Cleanthes) II n. 596 sq.

108 Philargyrius ad Verg. Georg. II 336. Zenon ex hoc mundo quamvis aliqua intereant, tamen ipsum perpetuo manere, quia inhaereant ei elementa, e quibus generantur materiae: ut dixit crescere quidem, sed ad interitum non pervenire, manentibus elementis a quibus revalescat.

orice parte a lumii este supusă pieirii, e limpede că nici lumea alcătuită din ele nu este nepieritoare.
Rămâne de cercetat al patrulea și ultimul argument: „Dacă lumea ar fi eternă, ar fi eterne și viețuitoarele și cu atât mai mult specia umană, întrucât ea le este superioară celorlalte. Dar pentru cei ce vor să studieze natura specia aceasta apare ca fiind născută târziu. De fapt, e verosimil, ba e chiar necesar ca împreună cu oamenii să se fi născut și meșteșugurile, care sunt, pentru a spune așa, de aceeași vârstă cu ei. Nu numai fiindcă naturii raționale îi este propriu caracterul metodic, ci și fiindcă fără meșteșuguri nu e cu putință să trăiești. Să examinăm deci vârsta fiecăruia, fără să ne sinchisim de poveștile pe care poeții tragici le pun pe seama zeilor [...] dacă omul nu este etern, nici vreo altă viețuitoare nu este eternă, și atunci nici regiunile care le adăpostesc, adică pământul, apa și aerul. De unde reiese limpede că lumea este pieritoare."

107 Stobaios, *Excerpte*, I, 20, 1e, p. 171, 2 W. (Areios Didymos, fr. phys. 36 Diels). Zenon, Cleanthes și Chrysippos susțin că focul transformă materia cosmică într-un fel de lichid seminal și că apoi, din acesta, se reface orânduirea lumii așa cum era mai înainte.[74] – Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XV, 18, 3. Căci filozofii stoici susțin că întreaga substanță se transformă în foc ca într-o sământă și apoi, din acesta, se reface orânduirea lumii, așa cum era la început. Această doctrină au susținut-o primii și cei mai importanți dintre reprezentanții acestei școli, Zenon, Cleanthes și Chrysippos.
Arnobius, *Împotriva păgânilor*, II, 9. Cel care amenință lumea cu focul ce-o va mistui când va veni vremea nu se încrede el în Panaitios, Chrysippos și Zenon?
Cf. vol. I, n. 512 (Cleanthes), vol. II, n. 596 *sq*.

108 Philargyrius, *Comentariu la* Georgicele *lui Vergilius*, II, 336. Potrivit lui Zenon, deși unele lucruri din această lume pier, totuși ea însăși dăinuie veșnic, deoarece conține elementele din care ia naștere materia: căci este adevărat, spunea el, că se dezvoltă, dar nu ajunge la pieire, fiindcă se mențin acele elemente din care se regenerează.

109 Tatianus adv. Graec. c. 5. τὸν γὰρ Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλητον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν καὶ Ἡρακλέα πάλιν ἐπὶ τῷ ἀθλεῖν, παραιτητέον·
Cf. Nemesius de nat. hom. c. 38. ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτη καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τοῖς αὐτοῖς συντεύξεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι. Cf. II n. 623–631.

110 Sextus adv. math. IX 107. δυνάμει δὲ τὸν αὐτὸν τῷ Ζήνωνι λόγον ἐξέθετο (scil. Plato). καὶ γὰρ οὗτος τὸ πᾶν κάλλιστον εἶναί φησι κατὰ φύσιν ἀπειργασμένον ἔργον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον ζῷον ἔμψυχον, νοερόν τε καὶ λογικόν.

111 Sextus adv. math. IX 104. καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησίν „[εἰ] τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστιν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος.“ καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τοῦ νοεροῦ καὶ ἐμψυχίας μετέχοντος. „τὸ γὰρ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ <τὸ> ἔμψυχον τοῦ μὴ ἐμψύχου κρεῖττόν ἐστιν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττον· νοερὸς ἄρα καὶ ἔμψυχός ἐστιν ὁ κόσμος.“
Cicero de nat. deor. II 21. Quod ratione utitur, id melius est quam id, quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius: ratione igitur mundus utitur. Cf. ib. III 22, 23.

112 Cicero de nat. deor. II 22. Idemque similitudine, ut saepe solet, rationem conclusit hoc modo: „si ex oliva modulate canentes tibiae nascerentur, num dubitares, quin inesset in oliva tibicinii quaedam scientia? quid? si platani fidiculas ferrent numerose sonantes, idem scilicet censeres in platanis inesse musicam. Cur igitur mundus non animans sapiensque iudicetur, cum ex se procreet animantis atque sapientis?“

Tatianos, *Împotriva grecilor*, cap. 5. Nu putem fi de acord cu Zenon, care susține că după conflagrația universală vor reveni aceiași indivizi în aceleași ipostaze, și anume Anytos și Meletos ca acuzatori, Bousiris ca ucigaș al oaspeților și Herakles ca luptător. 109
Cf. Nemesios, *Despre natura omului*, cap. 38. Căci vor exista iarăși Socrate și Platon și toți ceilalți oameni: vor avea aceiași prieteni și concetățeni, vor crede aceleași lucruri, vor trece prin aceleași întâmplări și vor săvârși aceleași fapte, și toate cetățile, cătunele și câmpurile se vor întoarce în aceeași stare. *Cf.* vol. II, n. 623–631.

Sextus, *Contra învățaților*, IX, 107. În esență Platon dezvolta același discurs[75] ca și Zenon, care susține că universul este o preafrumoasă operă, desăvârșită conform naturii, iar potrivit deducției raționale, o ființă înzestrată cu suflet, cu inteligență și rațiune. 110

Sextus, *Contra învățaților*, IX, 104. Și Zenon adaugă: „Dacă raționalul e superior nerațională și totodată nimic nu-i este superior lumii, atunci lumea este rațională." La fel argumenta și cu privire la ceea ce este înzestrat cu inteligență și cu suflet. „Ceea ce posedă inteligență este superior lucrului lipsit de inteligență, iar ceea ce este înzestrat cu suflet este superior celui lipsit de suflet[76]; însă nimic nu-i este superior lumii; așadar lumea este înzestrată cu inteligență și cu suflet." 111
Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 21. Un lucru înzestrat cu rațiune este superior unuia lipsit de rațiune. Nimic însă nu este superior lumii, deci lumea este înzestrată cu rațiune. *Cf. ibidem*, III, 22, 23.

Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 22. Și folosindu-se, după cum obișnuia, de o comparație, își încheie argumentul astfel: „Dacă măslinul ar face flaute cu cânt armonios, ai avea oare cea mai mică îndoială că în măslin s-ar găsi o anumită știință a cântatului din flaut? Ce spui? Sau dacă platanii ar produce mici lire cu sunet melodios, tot așa ai crede și de această dată, că platanii au un anume simț al muzicii. De ce, atunci, lumea să nu fie socotită ca înzestrată cu suflet și inteligență, din moment ce naște ființe însuflețite și inteligente?" 112

113 Sextus adv math. IX 101. Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς, ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν, οὑτωσὶ συνερωτᾷ· τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν· ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρ᾽ ἐστὶν ὁ κόσμος. ᾧ συνεισάγεται καὶ ἡ τούτου ὕπαρξις.
Cicero de nat. deor. II 22. Nihil quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem compotemque rationis. Mundus autem generat animantes compotesque rationis. Animans est igitur mundus composque rationis.

114 Cicero de nat. deor. II 22. Idemque (Zeno) hoc modo: „Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens. Mundi autem partes sentientes sunt: non igitur caret sensu mundus."
Cf. Sextus adv. math. IX 85. ἀλλὰ καὶ ἡ τὰς λογικὰς περιέχουσα φύσεις πάντως ἐστὶ λογική· οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ ὅλον τοῦ μέρους χεῖρον εἶναι.

Physica III

De caelo et de caelestibus

115 Achilles Tat. Isag. in Arat. 5 p. 129e. Ζήνων ὁ Κιτιεὺς οὕτως αὐτὸν ὡρίσατο· „οὐρανός ἐστιν αἰθέρος τὸ ἔσχατον· ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ ἐστι πάντα ἐμφανῶς· περιέχει γὰρ πάντα πλὴν αὑτοῦ· οὐδὲν γὰρ ἑαυτὸ περιέχει, ἀλλ᾽ ἑτέρου ἐστὶ περιεκτικόν."

116 Aëtius II 11, 4 (DDG p. 340b 6). Ζήνων πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν.

117 Diogenes Laërt. VII 153. 154. ἀστραπὴν δὲ ἔξαψιν νεφῶν παρατριβομένων ἢ ῥηγνυμένων ὑπὸ πνεύματος, ὡς Ζήνων ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου· βροντὴν δὲ τὸν τούτων ψόφον ἐκ παρατρίψεως ἢ ῥήξεως· κεραυνὸν δὲ ἔξαψιν σφοδρὰν μετὰ πολλῆς βίας πίπτουσαν ἐπὶ γῆς, νεφῶν παρατριβομένων ἢ ῥηγνυμένων.
Cf. Chrys. II n. 703 sq.

113 Sextus, *Contra învățaților*, IX, 110. Iar Zenon din Kition, inspirându-se din Xenofon, face următorul raționament: Cel care emite o sămânță de natură rațională este el însuși rațional; lumea emite o sămânță de natură rațională, deci lumea este rațională. De unde reiese și existența ei.[77]
Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 22. Din ceva lipsit de suflet și de rațiune nu poate lua naștere ceva însuflețit și înzestrat cu rațiune. Lumea însă dă naștere unor ființe însuflețite și înzestrate cu rațiune. Așadar lumea e însuflețită și înzestrată cu rațiune.

114 Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 22. Și tot el (Zenon) argumenta în felul următor: „Un lucru lipsit de simțire nu poate avea vreo parte înzestrată cu simțire. Părțile lumii sunt însă dotate cu simțire, deci lumea nu e lipsită de simțire."
Cf. Sextus, *Contra învățaților*, IX, 85. Dar și natura care cuprinde naturile raționale este ceva întru totul rațional, căci este imposibil ca întregul să fie mai rău decât partea.

Fragmente fizice III

Despre cer și cele cerești

115 Achilleus Tatios, *Introducere la* Fenomenele *lui Aratos*, 5, p. 129e. Zenon din Kition îl definea astfel: „Cerul este partea cea mai îndepărtată a eterului, din care și în care lucrurile sunt vizibile; căci el le cuprinde pe toate în afară de sine însuși; pe sine nu se cuprinde, în schimb le cuprinde pe cele diferite de sine."

116 Aetios, II, 11, 4 (DDG 340b 6). Zenon spune că cerul este de foc.

117 Diogenes Laertios, VII, 153, 154. Fulgerul este aprinderea norilor care se freacă unii de alții sau care sunt sfâșiați de vânt, cum spune Zenon în cartea *Despre univers*; iar zgomotul produs prin frecarea sau ruperea lor este tunetul; iar trăsnetul este o aprindere năprasnică ce se abate cu violență asupra pământului ca urmare a frecării sau ruperii norilor. *Cf.* Chrysippos, vol. II, n. 703 *sq*.

118 Schol. Hes. Theog. 139, Gaisf. Gr. Poet. Min. II 484. Κύκλωπας. Ζήνων δὲ φυσικώτερον τὰς ἐγκυκλίους φορὰς εἰρῆσθαί φησι· διὸ καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν ἐξέθετο Βρόντην τε καὶ Στερόπην· Ἄργην δέ ἐπειδή φασιν ἀργῆτα κεραυνόν· παῖδας δέ φησιν αὐτοὺς τοῦ Οὐρανοῦ ἐπειδὴ πάντα ταῦτα τὰ πάθη περὶ οὐρανόν εἰσι.

119 Diogenes Laërt. VII 145 sq. ἐκλείπειν δὲ τὸν μὲν ἥλιον ἐπιπροσθούσης αὐτῷ σελήνης κατὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς μέρος, ὡς Ζήνων ἀναγράφει ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου. φαίνεται γὰρ ὑπερχομένη ταῖς συνόδοις καὶ ἀποκρύπτουσα αὐτὸν καὶ πάλιν παραλλάττουσα. γνωρίζεται δὲ τοῦτο διὰ λεκάνης ὕδωρ ἐχούσης. τὴν δὲ σελήνην ἐμπίπτουσαν εἰς τὸ τῆς γῆς σκίασμα. ὅθεν καὶ ταῖς πανσελήνοις ἐκλείπειν μόναις, καίπερ κατὰ διάμετρον ἱσταμένην κατὰ μῆνα τῷ ἡλίῳ, ὅτι κατὰ λοξοῦ ὡς πρὸς τὸν ἥλιον κινουμένη παραλλάττει τῷ πλάτει ἢ βορειοτέρα ἢ νοτιωτέρα γινομένη. ὅταν μέντοι τὸ πλάτος αὐτῆς κατὰ τὸν ἡλιακὸν καὶ τὸν διὰ μέσων γένηται, εἶτα διαμετρήσῃ τὸν ἥλιον, τότε ἐκλείπει.
Cf. Cic. de nat. deor. II 103. – *De sole, luna, astris* cf. II p. 650–691.

120 Stobaeus Ecl. I 25, 3 p. 213, 15 W. (Arii Didymi fr. phys. 33 Diels). Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον <δὲ> πυρὸς τεχνικοῦ. δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή· τοιούτου δὴ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν· τὸν δὲ ἥλιον καὶ τὴν σελήνην δύο φορὰς φέρεσθαι, τὴν μὲν ὑπὸ τοῦ κόσμου ἀπ᾽ ἀνατολῆς ἐπ᾽ ἀνατολήν, τὴν δὲ ἐναντίαν τῷ κόσμῳ ζῴδιον ἐκ ζῳδίου μεταβαίνοντας. τὰς δ᾽ ἐκλείψεις τούτων γίγνεσθαι διαφόρως, ἡλίου μὲν περὶ τὰς συνόδους, σελήνης δὲ περὶ τὰς πανσελήνους· γίνεσθαι δ᾽ ἐπ᾽ ἀμφοτέρων τὰς ἐκλείψεις καὶ μείζους καὶ ἐλάττους.

Scolii la *Teogonia* lui Hesiod, 139, Gaisford, *Graeci Poetae Minores*, II, 484. „Ciclopii." Zenon susține că aceștia desemnează mișcările ciclice într-un mod cât se poate de adecvat studiului naturii; tocmai din acest motiv li s-au dat numele de Brontes („Tunătorul") și Steropes („Fulgerătorul"), apoi Arges („Strălucitorul"), pentru a numi astfel lumina strălucitoare a trăsnetului; tot lor li se mai spune și copii ai lui Uranus, pentru că toate reprezintă fenomene cerești. 118

Diogenes Laertios, VII, 145 *sq*. Eclipsa de soare se produce atunci când luna trece în fața lui prin partea dinspre noi, așa cum arată Zenon cu o diagramă în lucrarea sa *Despre univers*. Căci se vede cum, la conjuncții, luna se apropie treptat de el, îl acoperă, iar apoi se îndepărtează din nou. Fenomenul se poate observa mai bine dacă-l privim oglindit într-un vas cu apă. Iar eclipsa de lună are loc atunci când ea intră în umbra pământului. De aceea avem eclipsă de lună numai când e lună plină, deși luna se află în opoziție cu soarele în fiecare lună. Aceasta se întâmplă din cauză că luna, mișcându-se pe o traiectorie oblică față de soare, se depărtează ca latitudine față de orbita lui, deplasându-se fie mai spre nord, fie mai spre sud. Numai când mișcarea ei în latitudine o face să se intersecteze cu orbita soarelui, plasându-se astfel în poziție diametral opusă față de el, avem eclipsă. 119

Cf. Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 103. – *Despre soare, lună și astre*, *cf.* vol. II, pp. 650–691.

Stobaios, *Excerpte*, I, 25, 3, p. 213,15 W. (Areios Didymos, fr. phys. 33 Diels). Zenon spune că soarele, luna și fiecare dintre celelalte astre sunt înzestrate cu inteligență și gândire, fiind alcătuite din foc, anume din focul-artizan. Căci există două genuri de foc: focul neartizan, care preface în sine însuși combustibilul, și focul-artizan, care determină creșterea și conservarea, precum cel ce se găsește în plante și în animale, și care este natură și suflet. Din același foc este alcătuită și substanța astrelor. Soarele și luna au două mișcări, una pe dedesubtul lumii, de la solstițiul de vară la solstițiul de iarnă, cealaltă în direcția contrară <mișcării> lumii, trecând din constelație în constelație. Iar eclipsele lor se produc în mod diferit: cele de soare, în timpul conjuncțiilor, 120

ibid. I 26, 1 p. 219, 12 W. (Arii fr. 34 D). Ζήνων τὴν σελήνην ἔφησεν ἄστρον νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον δὲ πυρὸς τεχνικοῦ.

121 Etymol. Gud. s. v. ἥλιος καὶ ὑπὸ τῶν ποιητῶν ἠέλιος, παρὰ τὴν ἅλα (ms. ἅλαν) ἅλιος καὶ ἥλιος. ἔστι γὰρ κατὰ Ζήνωνα τὸν Στωϊκὸν ἅναμμα νοερὸν (ms. ἄναμμαν τὸν) ἐκ τοῦ θαλάσσης <ἀναθυμιάματος>.
Cf. Etymol. Magnum s. v. ἥλιος – – ἢ παρὰ τὸ ἅλς ἁλός ἅλιος καὶ ἥλιος. ἀνιμᾶσθαι γάρ φασιν οἱ φυσικοὶ τὸν ἥλιον τῆς θαλάσσης τὸ ὕδωρ· ἐκ γάρ τῆς θαλάσσης ἀνιμᾶται τὴν ὑγρότητα· ὅθεν καὶ Ποσειδάων, παρὰ τὸ τὴν πόσιν ἀναπέμπειν τῷ δάει ἤγουν τῷ ἡλίῳ.

122 Seneca Nat. Quaest. VII 19, 1. Zenon noster in illa sententia est: congruere iudicat stellas, et radios inter se committere: hac societate luminis existere imaginem stellae longioris.

Physica IV
Terrestria

De animalibus et homine – De ortu animalium – De materia corporis et mentis – De semine – De somno – De morbis

123 Varro rerum rustic. lib. II 1, 3. sive enim aliquod fuit principium generandi animalium, ut putavit Thales Milesius et Zeno Citieus, sive contra principium horum extitit nullum, ut credidit Pythagoras Samius et Aristoteles Stagerites.
Cf. II n. 738 sq.

124 Censorinus de die nat. IV, 10. Zenon Citieus, Stoicae sectae conditor, principium humano generi ex novo mundo constitutum putavit,

iar cele de lună, în perioadele de lună plină. Dar, în cazul amândurora, se produc eclipse mai mari sau mai mici.
Ibidem, I, 26, 1, p. 219, 12 W. (Areios Didymos, fr. 34 D). Zenon susținea că luna este un astru dotat cu inteligență și gândire, făcut din foc, și anume din focul-artizan.

121 Etymologicum Gudianum, s. v. „soare“. Soarelui poeții îi mai spun „ἠέλιος“, iar de la „ἅλα“ (mare), ἅλιος și ἥλιος“. Căci, după Zenon stoicul, el este o masă de foc dotată cu inteligență și provenită din evaporarea apei mării.
Cf. Etymologicum Magnum, s. v. „soare“ (ἥλιος) ... sau ἀλός, ἅλιος și ἥλιος provine de la ἅλς (mare). Căci fizicienii susțin că soarele trage apa din mare; căci din mare se ridică umiditatea; astfel, și numele de „Poseidaon“ provine de la trimiterea băuturii (πόσις) spre făclie (δᾴς), adică spre soare.

122 Seneca, *Probleme naturale*, VII, 19, 1. Zenon al nostru este de această părere: el consideră că stelele se aliniază și își amestecă razele între ele: această asociere de lumină face să apară imaginea unei stele mai mari.

Fragmente fizice IV
Despre cele terestre

Despre viețuitoare și despre om – Despre originea viețuitoarelor – Despre materia corpului și a minții – Despre sămânță – Despre somn – Despre boli

123 Varro, *Despre viața agricolă*, II, 1, 3. [...] fie că a existat un început al nașterii viețuitoarelor, după cum au considerat Thales din Milet și Zenon din Kition, fie că, dimpotrivă, n-a existat nici un început al acestora, după cum considerau Pitagora din Samos și Aristotel din Stagira.

124 Censorinus, *Despre ziua de naștere*, IV, 10. Zenon din Kition, întemeietorul școlii stoice, situa originea neamului omenesc la începutul lumii

primosque homines ex solo, adminiculo divini ignis id est dei providentia, genitos.

125 Galenus adv. Julianum 5 Vol. XVIII A p. 269. τὸ μέντοι γε τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν φύσιν ἤτοι γε ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς ὕδατος καὶ γῆς ἢ ἐξ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ συμμέτρως ἀλλήλοις κεκραμένων γεγονέναι διαπεφώνηται μέν, ἀλλ᾽ οὐκ εἰς τοσοῦτον, ὅσον αἱ Θεσσαλοῦ κοινότητες, εἴ γε καὶ Πλάτων καὶ Ζήνων, ᾿Αριστοτέλης τε καὶ Θεόφραστος, Εὔδημός τε καὶ Κλεάνθης καὶ Χρύσιππος – ὁμολογοῦσιν ἀμφ᾽ αὐτάς·

126 Varro de lingua lat. V 59. sive, ut Zenon Citieus, animalium semen ignis is, qui anima ac mens.

127 Rufus Ephes. de part. hom. p. 44 ed. Clinch. Θερμασίαν δὲ καὶ πνεῦμα Ζήνων μὲν τὸ αὐτὸ εἶναί φησιν.
Cf. Stein Psychol. d. Stoa. I p. 58 n. 81.

128 Eusebius praep. evang. XV 20, 1 (Ar. Did. fr. phys. 39 Diels p. 470). τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ᾽ ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μίγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός· ἔχον γὰρ τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς τοῦτο, ὅταν ἀφεθῇ εἰς τὴν μήτραν, συλληφθὲν ὑπ᾽ ἄλλου πνεύματος, μέρους ψυχῆς τῆς τοῦ θήλεος, καὶ συμφυὲς γενόμενον κρυφθέν τε φύει, κινούμενον καὶ ἀναρριπιζόμενον ὑπ᾽ ἐκείνου, προσλαμβάνον ἀεὶ [εἰς] τὸ ὑγρὸν καὶ αὐξόμενον ἐξ ἑαυτοῦ. – Theodoret. gr. aff. cur V 25. Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς ὁ τῆσδε τῆς αἱρέσεως ἡγησάμενος τοιάδε περὶ ψυχῆς δοξάζειν τοὺς οἰκείους ἐδίδαξε φοιτητάς· τὸν γάρ τοι ἀνθρώπινον θορόν, ὑγρὸν ὄντα καὶ μετέχοντα πνεύματος, τῆς ψυχῆς ἔφησεν εἶναι μέρος τε καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ τῶν προγόνων σπέρματος κέρασμά τε καὶ μῖγμα, ἐξ ἁπάντων τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ξυναθροισθέν. – Plutarchus de cohib. ira 15 p. 462 f. καίτοι καθάπερ ὁ Ζήνων ἔλεγε τὸ σπέρμα σύμμιγμα καὶ

înseși și socotea că primii oameni au fost creați doar cu ajutorul focului divin, adică grație providenței.

125 Galenos, *Împotriva lui Iulian*, 5, vol. XVIII A, p. 269. Nu există, ce-i drept, un acord cu privire la natura corpului nostru – mai exact dacă acesta este alcătuit din aer, foc, apă și pământ, sau din umed, uscat, cald și rece, amestecate într-o proporție armonioasă – dar cel puțin divergențele nu sunt atât de mari precum în cazul „stărilor generale" ale lui Thessalos[78], de vreme ce Platon, Zenon, Aristotel și Teofrast, Eudemos, Cleanthes și Chrysippos [...] sunt de acord cu ambele interpretări.

126 Varro, *Despre limba latină*, V, 59. [...] fie că sămânța viețuitoarelor e focul, după cum socotea Zenon din Kition, foc care e suflet și minte.

127 Rufus din Efes, *Despre părțile corpului omenesc*, p. 44, ed. Clinch. Zenon afirmă că suflul și căldura sunt același lucru.
Cf. Stein, *Psychologie der Stoa*, I, p. 58, n. 81.

128 Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XV, 20, 1 (Areios Didymos, fr. phys. 39 Diels). Zenon susține că sămânța pe care omul o secretă este suflu sub formă lichidă, parte și frântură a sufletului, amestec format din sămânța strămoșilor, mixtură omogenă a părților sufletului; conținând aceleași rațiuni cu ale universului, sămânța, odată lăsată în uter, fiind cuprinsă acolo de către un alt suflu – parte a sufletului feminin – și asimilându-se cu acesta, crește în secret, mișcată și animată de el, primind necontenit umiditatea din care se dezvoltă. – Theodoretos din Cyr, *Vindecarea de bolile grecești*, V, 25. Iar Zenon din Kition, conducătorul acestei școli, le-a transmis discipolilor apropiați următoarele teorii cu privire la suflet: substanța seminală a omului, fiind umedă și dotată cu suflu, ar fi, după spusele sale, parte și frântură a sufletului, amestec compus din sămânță, mixtură omogenă a tuturor părților sufletului. – Plutarh, *Despre înfrânarea mâniei*, XV. Și, așa cum Zenon spunea că sămânța este o combinație și o mixtură de fragmente extrase din toate

κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ὑπάρχειν ἀπεσπασμένον, οὕτως κ. τ. λ. – Aëtius plac. V 4, 1 (DDG p. 417). Ζήνων (τὸ σπέρμα) σῶμα· ψυχῆς γὰρ εἶναι ἀπόσπασμα. – Eadem Galen. hist. phil. 108 (DDG p. 640). Galen. ὅροι ἰατρ. 94 (XIX p. 370 K.) σπέρμα ἐστὶν ἀνθρώπου, ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρους ἅρπαγμα καὶ σύμμιγμα τοῦ τῶν προγόνων γένους, οἷόν τε αὐτὸ ἦν καὶ αὐτὸ συμμιχθὲν ἀπεκρίθη. – Diogenes Laërt. VII 158. ἀνθρώπου δὲ σπέρμα, ὃ μεθίησιν ὁ ἄνθρωπος μεθ' ὑγροῦ, συγκιρνᾶσθαι (λέγουσιν) τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι κατὰ μιγμὸν τοῦ τῶν προγόνων λόγου. – Cf. II n. 741–747.

129 Aëtius plac. V 5, 2 (DDG p. 418). Ζήνων (τὰς θηλείας) ὕλην μὲν ὑγρὰν προΐεσθαι, οἱονεὶ ἀπὸ τῆς συγγυμνασίας ἱδρῶτας, οὐ μὴν σπέρμα πεπτικόν. – Galen. Hist. phil 109 (DDG p. 640). Diogenes Laërt. VII 159. τὸ δὲ τῆς θηλείας (σπέρμα) ἄγονον ἀποφαίνονται.

130 Cicero de divin. II 119. contrahi autem animum Zeno et quasi labi putat atque concidere et <id> ipsum esse dormire.
Cf. II n. 766 sq.

131 Galenus methodi med. II 5 vol. X p. 111 K. ὅτι τε γὰρ τῆς νοσώδους δυσκρασίας εἴδη πολλὰ καὶ ὅτι καθ' ἕκαστον ἡ θεραπεία διάφορος οὐχ Ἱπποκράτην μόνον ἢ ἄλλους παμπόλλους ἰατροὺς, ἀλλὰ καὶ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλην καὶ Θεόφραστον καὶ Ζήνωνα καὶ Χρύσιππον ἅπαντάς τε τοὺς ἐλλογίμους φιλοσόφους παρεχόμενοι μάρτυρας· ὅτι τε χωρὶς τοῦ τὴν φύσιν εὑρεθῆναι τοῦ σώματος ἀκριβῶς οὐχ οἷόν τ' ἐστὶν οὔτε περὶ νοσημάτων διαφορᾶς ἐξευρεῖν οὐδὲν οὔτε ἰαμάτων εὐπορῆσαι προσηκόντως, ἅπαντας πάλιν τοὺς νῦν εἰρημένους μοι φιλοσόφους τε καὶ ἰατροὺς, οὐ προστάττοντας – – ἀλλ' ἀποδεικνύντας παρέξονται.
Cf. II n. 771 sq.

132 Galenus adv. Iulianum 4 Vol. XVIII A. p. 257. αὗται μὲν οὖν αἱ ῥήσεις τοῦ λαμπροτάτου σοφιστοῦ, Ζήνωνι καὶ Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι

facultățile sufletului, la fel etc. – Aetios, *Învățături*, V, 4, 1 (DDG p. 417). Zenon spunea că sămânța este un corp; căci ea este o frântură a sufletului. – *Aceleași informații în* Galenos, *Istoria filozofică*, 108 (DDG p. 640), Galenos, *Definiții medicale*, 94 (XIX, p. 370 Kühn). Sămânța umană, pe care omul o secretă sub formă lichidă, este un fragment desprins din suflet și o combinație alcătuită din trăsăturile neamului strămoșesc, așa cum era el și așa cum s-a disociat în amestec. – Diogenes Laertios, VII, 158. Iar sămânța umană pe care omul o secretă sub formă lichidă este amestecată cu părți ale sufletului combinate în aceeași proporție ca la părinți.[79] – *Cf.* vol. II, n. 741–747.

129 Aetios, *Învățături*, V, 5, 2 (DDG p. 418). Zenon socotește că femeile emit o substanță umedă, precum sudoarea rezultată în urma exercițiilor fizice, dar nu emit sămânță fermentabilă. – Galenos, *Istoria filozofică*, 109 (DDG p. 640). Diogenes Laertios, VII, 159. Ei susțin că sămânța femeii este sterilă.

130 Cicero, *Despre divinație*, II, 119. Iar pentru Zenon somnul nu este altceva decât o diminuare a sufletului, un fel de cădere și năruire.
Cf. vol. II, n. 766 *sq*.

131 Galenos, *Despre metoda terapeutică*, II, 5, vol. X, p. 111 Kühn. Căci în sprijinul afirmației că există discrazii patologice de mai multe tipuri și că fiecare dintre ele necesită un tratament diferit îi cheamă ca martori nu numai pe Hippocrate și pe atâția alți medici, ci și pe Platon, Aristotel, Teofrast, Zenon, Chrysippos și pe toți filozofii de renume; iar cât privește faptul că fără o cercetare riguroasă a naturii corpului nu este cu putință nici să facem vreo deosebire între boli, nici să găsim remediile potrivite, îi vor cita din nou pe toți medicii și filozofii amintiți, și nu ca pe niște autorități care impun asemenea teorii […], ci ca pe unii care aduc și dovezi în acest sens.
Cf. vol. II, n. 771 *sq*.

132 Galenos, *Împotriva lui Iulian*, 4, vol. XVIII A, p. 257. Acestea sunt, așadar, cuvintele strălucitului nostru sofist, care susține că medicii

τοὺς μεθοδικοὺς ἰατροὺς ἕπεσθαι φάσκοντος. ἡμεῖς δ᾽ αὖθις ἀναμνήσομεν αὐτὸν, ὡς ἕκαστος τούτων τῶν φιλοσόφων, ἅμα πολλοῖς τοῖς μετ᾽ αὐτὸν, εὐκρασίαν μὲν ἡγεῖται τὴν ὑγείαν εἶναι θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ· νοσήματα δὲ γίνεσθαι τὰ γοῦν κατὰ δίαιταν ὑπερβάλλοντος ἑκάστου τῶν εἰρημένων ἢ ἐλλείποντος· εἶναι δὲ καὶ χυμοὺς ἐν τῷ σώματι τοὺς μὲν ὑγροὺς καὶ ξηροὺς κατὰ δύναμιν, ἐνίους δὲ θερμοὺς ἢ ψυχροὺς ἀναλογίζοντας <τοῖς> νοσήμασιν. οὕτως Πλάτων ἅμα τοῖς ἀπ᾽ αὐτοῦ πᾶσιν, οὕτως ᾽Αριστοτέλης ἅμα τοῖς ἐκ τοῦ Περιπάτου, οὕτως Ζήνων καὶ Χρύσιππος ἅμα τοῖς ἄλλοις Στωϊκοῖς ἐγίγνωσκον. – Cf. II n. 771.

133 Censorinus de die nat. XVII 2. quare qui annos triginta saeculum putarunt multum videntur errasse. hoc enim tempus genean vocari Heraclitus auctor est, quia orbis aetatis in eo sit spatio. orbem autem vocat aetatis dum natura ab sementi humana ad sementim revertitur. hoc quidem geneas tempus alii aliter definierunt. Herodicus annos quinque et viginti scribit, Zenon triginta.

Physica V

De anima humana – Anima est spiritus – Anima est corporalis – Anima est ἀναθυμίασις *– De partibus animae – Manet post mortem, sed non aeterna est – De principali – De voce – De sensibus*

134 Cicero Acad. post. I 39. (Zeno) statuebat ignem esse ipsam naturam quae quoque gigneret [et] mentem atque sensus. – de finibus IV 12. cum autem quaereretur res admodum difficilis, num quinta quaedam natura videretur esse, ex qua ratio et intellegentia oriretur, in quo etiam de animis cuius generis essent quaereretur, Zeno id dixit esse ignem. – Tusc. disp. I 19. Zenoni Stoico animus ignis videtur.

metodiști îi urmează pe Zenon, Aristotel și Platon. Să îi amintim însă din nou că fiecare dintre acești filozofi, împreună cu discipolii lor considerau că sănătatea este un amestec armonios de cald, rece, umed și uscat și că bolile – cel puțin cele legate de regimul de viață – apar când unul dintre elementele menționate este ori în exces, ori în deficit. Iar în corp există umori umede și umori uscate (pe cât posibil), iar unele sunt calde, altele, reci, ceea ce corespunde diverselor boli. Astfel gândea Platon, împreună cu toți adepții săi, astfel – Aristotel împreună cu peripateticii, astfel – Zenon și Chrysippos împreună cu ceilalți stoici. – *Cf.* vol. II, n. 771.

133 Censorinus, *Despre ziua de naștere*, XVII, 2. De aceea, cei care au socotit că durata de treizeci de ani ar forma un secol se pare că au comis o mare eroare. Urmându-l pe Heraclit, acest răstimp se numește „generație“, deoarece în acest interval s-ar petrece un ciclu de viață. El numește „ciclu de viață“ răstimpul în care natura trece de la o sământă umană la alta.[80] Dar fiecare statornicește altfel acest răstimp al „generației“. Herodicos îl stabilește ca fiind de douăzeci și cinci de ani, Zenon – de treizeci.

Fragmente fizice V

Despre sufletul omenesc – Sufletul este suflu – Sufletul este corporal – Sufletul este exalație – Despre părțile sufletului – El continuă să existe după moarte, dar nu este etern – Despre partea conducătoare – Despre glas – Despre simțuri

134 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 39. (Zenon) susținea că focul este natura însăși, care le generează pe toate, inclusiv mintea și simțurile. – *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 12. Când s-a ridicat însă chestiunea extrem de dificilă a existenței unei a cincea naturi din care s-ar naște rațiunea și inteligența, chestiune care implica și cercetarea cu privire la genul de care aparține sufletul, Zenon a spus că acesta este focul… – *Discuții tusculane*, I, 19. Zenon stoicul consideră că sufletul este foc.

135 Diogenes Laërt. VII. 157. Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς … πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν. τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἔμπνους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.

136 Galenus Hist. Phil. 24 Diels, p. 613, 12. τὴν δὲ οὐσίαν αὐτῆς (scil. τῆς ψυχῆς) οἱ μὲν ἀσώματον ἔφασαν, ὡς Πλάτων, οἱ δὲ σῶμα κινεῖν, ὡς Ζήνων καὶ οἱ ἐξ αὐτοῦ. πνεῦμα γὰρ εἶναι ταύτην ὑπενόησαν καὶ οὗτοι.

137 Tertullianus de anima c. 5. denique Zeno „consitum spiritum“ deficiens animam hoc modo instruit, „quo“ inquit „digresso animal emoritur, corpus est: consito autem spiritu digresso animal emoritur: ergo consitus spiritus corpus est: consitus autem spiritus anima est: ergo corpus est anima.“ – Macrob. in Somn. Sc. I 14, 19. Zenon (dixit animam) concretum corpori spiritum.
Cf. Chrysippum ap. Nemes. de nat. hom. c. 2, p. 33. ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος. σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.

138 Chalcidius in Tim. c. 220. Spiritum quippe animam esse Zenon quaerit hactenus: quo recedente a corpore moritur animal, hoc certe anima est. naturali porro spiritu recedente moritur animal: naturalis igitur spiritus anima est.

139 Longinus ap. Euseb. praep. evang. XV 21, 3. Ζήνωνι μὲν γὰρ καὶ Κλεάνθει νεμεσήσειέ τις ἂν δικαίως οὕτως σφόδρα ὑβριστικῶς περὶ αὐτῆς (scil. ψυχῆς) διαλεχθεῖσι καὶ ταὐτὸν ἄμφω τοῦ στερεοῦ σώματος εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν φήσασι. – Theodoret. gr. aff. cur. V 27 (p. 129 Rae). ἄμφω γὰρ (Ζήνων καὶ Κλεάνθης) τοῦ στερεοῦ σώματος εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν.

140 Galenus de plac. Hippocr. et Plat. II 8 (V 283 K., p. 248 ed. Iu. Mueller). εἰ δέ γε ἕποιτο (Διογένης ὁ Βαβυλώνιος) Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ καὶ

Diogenes Laertios, VII, 157. Zenon din Kition [...] spunea că sufletul este un suflu cald. Căci el ne însuflețește și ne pune în mișcare. 135

Galenos, *Istoria filozofică*, 24 Diels p. 613, 12. Unii, precum Platon, spun că esența sufletului este necorporală, alții – că sufletul pune în mișcare corpul, cum susțin Zenon și discipolii săi. Căci și aceștia socoteau că el este suflu. 136

Tertulian, *Despre suflet*, cap. 5. În fine, Zenon, definind sufletul ca „suflu implantat", argumenta astfel: „Cel care, prin retragerea sa, determină moartea viețuitoarei este corp; dar prin retragerea suflului implantat viețuitoarea moare; deci suflul implantat este corp; dar suflul implantat este sufletul; deci sufletul este corp." – Macrobius, *Comentarii la* Visul lui Scipio, I, 14, 19. Zenon a spus că sufletul este suflu agregat cu corpul. 137
Cf. Chrysippos, în Nemesios, *Despre natura omului*, cap. 2, p. 33. Moartea este separarea sufletului de corp.[81] Dar nici un lucru necorporal nu ar putea fi separat de corp, căci nimic necorporal nu poate fi legat de corp. Dar sufletul se și leagă, se și separă de corp. Deci sufletul este corp.

Chalkidios, *Comentariu la* Timaios *al lui Platon*, cap. 220. Ca argument că sufletul este suflu, Zenon spune atât: cel care, prin retragerea sa, determină moartea viețuitoarei este în mod sigur sufletul. Dar prin retragerea suflului, viețuitoarea moare: așadar sufletul este suflu natural. 138

Longinos, în Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XV, 21, 3. Lui Zenon și lui Cleanthes li s-ar putea reproșa pe bună dreptate faptul că au vorbit despre el (adică despre suflet) foarte necuviincios, căci amândoi spuneau că sufletul este o exalație a corpului solid. – Theodoretos din Cyr, *Vindecarea de bolile grecești*, V, 27. Căci amândoi (Zenon și Cleanthes) susțin că sufletul este o exalație a corpului solid.[82] 139

Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, II, 8 (V, 283 Kühn, p. 248 ed. Iwan Müller). Dacă însă Diogenes din Babylon 140

Ζήνωνι τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φήσαντι τὴν ψυχήν, οὐσίαν δ᾽ αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα etc.

141 Eusebius praep. evang. XV 20, 2 (Ar. Did. fr. phys. 39, Diels p. 470). περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν, ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι, ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως „ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ“. καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται. ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει, ὅτι τυποῦσθαί τε δύναται [τὸ μέγεθος] τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτῆς ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρίων καὶ παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις· ταῦτα γὰρ ἴδια ψυχῆς ἐστι.

142 Jamblichus de anima ap. Stob. Ecl. I 49, 33 p. 367, 18 W. ἀλλὰ μὴν οἵ γε ἀπὸ Χρυσίππου καὶ Ζήνωνος φιλόσοφοι καὶ πάντες ὅσοι σῶμα τὴν ψυχὴν νοοῦσι τὰς μὲν δυνάμεις ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητας συμβιβάζουσι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσι τιθέασιν, ἐκ δ᾽ ἀμφοτέρων τούτων σύνθετον φύσιν ἐξ ἀνομοίων συνάγουσιν.

143 Nemesius de nat. hom. p. 96. Ζήνων δὲ ὁ Στωϊκὸς ὀκταμερῆ φησιν εἶναι τὴν ψυχήν, διαιρῶν αὐτὴν εἴς τε τὸ ἡγεμονικόν καὶ εἰς τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν. – Jamblichus de anima ap. Stob. Ecl. I 49, 34 p. 369, 6 W. οἱ ἀπὸ Ζήνωνος ὀκταμερῆ τὴν ψυχὴν διαδοξάζουσι περὶ τὰς δυνάμεις εἶναι πλείονας, ὥσπερ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, ἐνυπαρχουσῶν φαντασίας, συγκαταθέσεως, ὁρμῆς, λόγου.

144 Tertullianus de anima c. 14. dividitur autem in partes nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone.

i-ar urma pe Cleanthes, Chrysippos și Zenon, care spuneau că sufletul se hrănește din sânge și că substanța lui este suflul etc.

141 Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XV, 20, 2 (Areios Didymos fr. phys. 39, Diels p. 470). Confruntând teoriile lui Zenon cu cele susținute de alți filozofi ai naturii, Cleanthes spune că Zenon considera sufletul o exalație, ca și Heraclit, exalație înzestrată cu simțire. Căci, voind să arate că sufletele se nasc neîncetat ca exalații intelectuale, le compara cu râurile, spunând: „Celor ce intră în aceleași râuri le curg în cale mereu alte și alte ape." Iar sufletele sunt și ele exalate de elementul umed. Așadar, Zenon, ca și Heraclit, declară sufletul exalație, și de aceea susține că este înzestrat cu simțire, fiindcă partea sa conducătoare poate primi prin intermediul simțurilor amprenta lucrurilor și circumstanțelor reale și poate recepta întipăririle acestora; căci aceste <facultăți> îi sunt proprii sufletului.

142 Iamblichos, *Despre suflet*, în Stobaios, *Excerpte*, I, 49, 33, p. 367, 18 W. Dar filozofii care i-au urmat pe Chrysippos și pe Zenon, precum și toți cei care înțeleg sufletul ca fiind corp explică facultățile drept calități reunite într-un substrat și sufletul ca pe o substanță subiacentă facultăților, și din acestea două alcătuiesc o natură compusă din elemente eterogene.

143 Nemesios, *Despre natura omului*, p. 96. Zenon stoicul spune că sufletul este alcătuit din opt părți, separându-l în partea conducătoare, cele cinci simțuri, partea fonatoare și partea procreatoare. – Iamblichos, *Despre suflet*, în Stobaios, *Excerpte*, I, 49, 34, p. 369, 6 W. Adepții lui Zenon sunt de părere că sufletul este alcătuit din opt părți, în timp ce facultățile sunt multiple; în partea conducătoare, bunăoară, sunt prezente impresiile, asentimentul, impulsul și judecata rațională.

144 Tertulian, *Despre suflet*, cap. 14. <Sufletul> însă este divizat în părți: fie în două, potrivit lui Platon, fie în trei, conform lui Zenon.

145 Themistius de anima f. 68 II p. 30, 17 Spengel. οὐδὲ γὰρ οἱ πνεῦμα τὴν ψυχὴν λέγοντες καὶ τὴν κίνησιν αὐτῇ τὴν κατὰ τόπον διδόντες ἐξελθοῦσαν εἰσιέναι πάλιν συγχωρήσειαν ἄν. κακῶς οὖν, ὦ βέλτιστε – – εἰ γὰρ ὡς σῶμα ἔξεισιν ἐκ τοῦ σώματος, διὰ τί καὶ οὐκ εἴσεισι πάλιν; – – ἀλλ᾽ ὅμως Ζήνωνι μὲν ὑπολείπεταί τις ἀπολογία, κεκρᾶσθαι ὅλην δι᾽ ὅλου τοῦ σώματος φάσκοντι τὴν ψυχὴν καὶ τὴν ἔξοδον αὐτῆς ἄνευ φθορᾶς τοῦ συγκρίματος μὴ ποιοῦντι.

146 Epiphanius adv. haeres. III 2, 9 (DDG p. 592, 21). Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ὁ Στωϊκὸς ἔφη μὴ δεῖν θεοῖς οἰκοδομεῖν ἱερά, ἀλλ᾽ ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νῷ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν. ἔστι γὰρ ἀθάνατος. – id. 26. ἔλεγε δὲ καὶ μετὰ χωρισμὸν τοῦ σώματος * * * καὶ ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα, οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον δι᾽ ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι. ἐκδαπανᾶται γὰρ ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εἰς τὸ ἀφανές, ὥς φησι.

Augustinus contra Acad. III 17, 38. quamobrem cum Zeno sua quadam de mundo et maxime de anima, propter quam vera philosophia vigilat, sententia delectaretur, dicens eam esse mortalem, nec quidquam esse praeter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi nisi corpore; nam et deum ipsum ignem putabat etc.

147 Lactantius inst. div. VII 7, 20. Esse inferos Zenon Stoicus docuit et sedes piorum ab impiis esse discretas: et illos quidem quietas et delectabiles incolere regiones, hos vero luere poenas in tenebrosis locis atque in caeni voraginibus horrendis.

Cf. Tertull. de anima c. 54. quos quidem miror quod prudentes animas circa terram prosternant, cum illas a sapientibus multo superioribus erudiri adfirment. ubi erit scholae regio in tanta distantia diversoriorum? qua ratione disciplinae ad magistros conventabunt, tanto discrimine invicem absentes? quid autem illis postremae eruditionis usus ac fructus iam conflagratione perituris? reliquas animas ad inferos deiciunt.

145 Themistios, *Despre suflet*, f. 68, II, p. 30, 17 Spengel. Și nici cei care spun că sufletul este un suflu și îi atribuie acestuia mișcare locală nu ar admite că, odată ieșit, el ar mai putea să intre la loc. Greșit, dragul meu! [...] căci, dacă el însuși este de natură corporală și poate ieși din corp, de ce nu ar putea să și intre înapoi în el? [...] Zenon ar putea totuși răspunde în apărarea sa invocând faptul că, atâta vreme cât sufletul este amestecat pe de-a-ntregul cu corpul, nici ieșirea lui nu se produce fără pieirea amestecului.

146 Epiphanios, *Împotriva ereziilor*, III, 2, 9 (DDG p. 592, 21). Stoicul Zenon din Kition spunea că zeilor nu trebuie să li se construiască temple, ci divinul trebuie păstrat doar în spirit, sau, mai curând, spiritul ar trebui considerat zeu; căci este nemuritor. *Idem*, 26. Spunea că și după despărțirea de corp [...] și numea sufletul un suflu durabil, dar nu nepieritor în sens propriu; căci după un răstimp mai lung el se consumă până la dispariție, potrivit spuselor sale.
Augustin, *Contra academicilor*, III, 17, 38. De aceea, pe când Zenon se complăcea în opinia sa cu privire la lume și mai cu seamă la suflet, asupra căruia veghează adevărata filozofie, afirmând că el este muritor, că nu există nimic altceva în afară de această lume sensibilă și că nimic nu se întâmplă în ea decât prin mijlocirea corpului; căci socotea că Zeul însuși este foc etc.

147 Lactantius, *Instituțiile divine*, VII, 7, 20. Zenon stoicul susținea că infernul există și că lăcașurile celor pioși sunt separate de ale celor lipsiți de evlavie: în vreme ce primii locuiesc în ținuturi liniștite și desfătătoare, cei din urmă își ispășesc pedepsele în locuri întunecate și în groaznice adâncuri de mlaștini.
Cf. Tertulian, *Despre suflet*, cap. 54. Ceea ce mă uimește este faptul că ei abandonează sufletele celor vrednici pe pământ, susținând că ele ar fi instruite de niște înțelepți cu mult superiori. Dar unde să fie așezată școala, când îi despart întinderi atât de vaste? Și cum se vor strânge sufletele discipole pe lângă maeștrii lor, când ele sunt separate unele de altele, și încă la distanțe atât de mari? Apoi, la ce le vor folosi lor fructele învățăturii ultime, când sunt pândiți de apropiata pieire prin foc? Iar celelalte suflete ei le aruncă în infern.

148 Galenus de Hipp. et Plat. plac. II 5 (V p. 241 K, p. 201 ed. Iu. Mueller). ὁ θαυμαζόμενος ὑπὸ τῶν Στωϊκῶν λόγος ὁ Ζήνωνος … ἔχει γὰρ ὧδε. „φωνὴ διὰ φάρυγγος χωρεῖ. εἰ δὲ ἦν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου χωροῦσα, οὐκ ἂν διὰ φάρυγγος ἐχώρει. ὅθεν δὲ λόγος, καὶ φωνὴ ἐκεῖθεν χωρεῖ. λόγος δὲ ἀπὸ διανοίας χωρεῖ, ὥστ᾽ οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐστὶν ἡ διάνοια."

149 Schol. ad Plat. Alcib. I p. 121 E. δὶς ἑπτά ἐτῶν] τότε γὰρ ὁ τέλειος ἐν ἡμῖν ἀποφαίνεται λόγος, ὡς Ἀριστοτέλης καὶ Ζήνων καὶ Ἀλκμαίων ὁ Πυθαγόριος φασίν. – Jambl. de anima ap. Stob. Ecl. I 48, 8 p. 317, 21 W. πάλιν τοίνυν περὶ τοῦ νοῦ καὶ πασῶν τῶν κρειττόνων δυνάμεων τῆς ψυχῆς οἱ μὲν Στωϊκοὶ λέγουσι μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον, ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν περὶ δεκατέσσαρα ἔτη. – Cf. Aëtius IV 11, 4 (DDG p. 400). ὁ δὲ λόγος καθ᾽ ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.
Cf. *etiam* Diog. Babyl. frg. 17 (vol. III, p. 212).

150 Aëtius IV 21, 4 p. 411 Diels. τὸ δὲ φωνᾶεν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος εἰρημένον, ὃ καὶ φωνὴν καλοῦσιν, ἔστι πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι φάρυγγος καὶ γλώττης καὶ τῶν οἰκείων ὀργάνων.

151 Galenus de Hipp. et Plat. plac. II 5 (V p. 247 K., p. 208 ed. Iu. Mueller). καὶ τοῦτο βούλεταί γε Ζήνων καὶ Χρύσιππος ἅμα τῷ σφετέρῳ χορῷ παντί, διαδίδοσθαι τὴν ἐκ τοῦ προσπεσόντος ἔξωθεν ἐγγενομένην τῷ μορίῳ κίνησιν εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, ἵν᾽ αἴσθηται τὸ ζῷον.

Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, II, 5 (V, p. 241 Kühn, p. 201 ed. Iwan Müller). Raționamentul lui Zenon atât de admirat de stoici [...] este următorul: „Vocea trece prin gâtlej. Dacă ar veni din creier, n-ar trece prin gâtlej. Dar de unde vine cuvântul, tot de acolo vine și vocea. Cuvântul însă vine din gândire. Deci gândirea nu se află în creier." 148

Scolii la *Alcibiade* al lui Platon, I, p. 121 E. Căci la paisprezece ani se manifestă în noi rațiunea deplină, așa cum susțin Aristotel, Zenon și Alkmaion pitagoreicul. – Iamblichos, *Despre suflet*, în Stobaios, *Excerpte*, I, 48, 8, p. 317, 21 W. Și iarăși, în legătură cu intelectul și cu toate facultățile superioare ale sufletului, stoicii spun că rațiunea nu se dezvoltă dintr-odată, ci se întregește mai târziu, în urma senzațiilor și reprezentărilor, în jurul vârstei de paisprezece ani. – *Cf.* Aetios, IV, 11, 4 (DDG p. 400). Rațiunea, datorită căreia purtăm noi numele de ființe raționale, se spune că s-ar întregi pornind de la noțiunile comune în primii șapte ani de viață. 149
Cf. și Diogenes din Babylon, fragm. 17 (vol. III, p. 212).

Aetios, IV, 21, 4, p. 411 Diels. Elementul vocal[83] de care vorbește Zenon, numit și glas, este un suflu care se întinde de la partea conducătoare până la gâtlej, limbă și organele specifice. 150

Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, II, 5 (V, p. 247 Kühn, p. 208 ed. Iwan Müller). De acest lucru erau convinși Zenon, Chrysippos și tot grupul discipolilor lor: pentru ca ființa vie să simtă, mișcarea imprimată din exterior unei părți <a corpului> este transmisă spre principiul sufletului. 151

Physica VI
Theologia

Esse deos – Summus deus (aether) – Unus deus et tamen multi – Φύσις, πρόνοια – Μαντική – Εἱμαρμένη

152 Sextus adv. math. IX 133. Ζήνων δὲ καὶ τοιοῦτον ἠρώτα λόγον· „τοὺς θεοὺς εὐλόγως ἄν τις τιμῴη. τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη· εἰσὶν ἄρα θεοί.“
Cf. Diogen. Babyl. fr. 32 (vol. III p. 216) *Zenonem ab adversariis defendentis.*

153 Hippolytus Philosoph. 21, 1 (DDG p. 571). Χρύσιππος καὶ Ζήνων, οἳ ὑπέθεντο καὶ αὐτοὶ ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον, διὰ πάντων δὲ διήκειν τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ. – Galen. Hist. Philos. 16 (DDG p. 608). Πλάτων μὲν οὖν καὶ Ζήνων ὁ Στωϊκὸς περὶ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ διεληλυθότες οὐχ ὁμοίως περὶ ταύτης διενοήθησαν, ἀλλ᾽ ὁ μὲν Πλάτων θεὸν ἀσώματον, Ζήνων δὲ σῶμα, περὶ <τῆς> μορφῆς μηδὲν εἰρήκοτες.

154 Cicero de nat. deor. I 36. hic idem (scil. Zeno) alia loco aethera deum dicit. – Tertullian. adv. Marcion. I 13. deos pronuntiaverunt … ut Zenon aerem et aetherem. – Minuc. Fel. 19, 10. aethera interdiu omnium esse principium. – Cicero Acad. pr. II 126. Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur.

155 Tertullianus ad. nat. II 4. ecce enim Zeno quoque materiam mundialem a deo separat et eum per illam tamquam mel per favos transisse dicit. – idem adv. Hermog. 44. Stoici enim volunt deum sic per materiam decucurrisse quomodo mel per favos.

Fragmente fizice VI
Teologia

Zeii există – Zeul suprem (eterul) – Un zeu, și totuși mai mulți – Natura, providența – Mantica – Destinul

Sextus, *Contra învățaților*, IX, 133. Zenon mai aducea și următorul argument: „A-i venera pe zei este ceva rezonabil. Dar a venera ființe inexistente ar fi nerezonabil. Deci zeii există.“ 152
Cf. Diogenes din Babylon, fr. 32 (vol. III, p. 216), *apărându-l pe Zenon de adversari.*

Hippolytos, *Probleme filozofice*, 21, 1 (DDG p. 571). Chrysippos și Zenon, care socoteau și ei că zeul este principiul tuturor lucrurilor, fiind natura corporală cea mai pură, și că providența lui le străbate pe toate. – Galenos, *Istoria filozofică*, 16 (DDG p. 608). În problema substanței divine, Platon și Zenon stoicul nu erau de aceeași părere: Platon spunea că zeul este necorporal, Zenon – că este corporal. Cu privire la formă însă, nu s-au exprimat în nici un fel. 153

Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 36. …tot el (adică Zenon) spune în alt loc că zeul este eter… – Tertulian, *Împotriva lui Marcion*, I, 13. …le-au declarat divinități […], așa cum a făcut Zenon cu aerul și cu eterul. – Minucius Felix, 19, 10. Între timp, eterul este principiul tuturor lucrurilor. – Cicero, *Primele academice*, II, 126. Zenon și aproape toți ceilalți stoici sunt de părere că eterul este zeul suprem, înzestrat cu inteligență, de către care sunt guvernate toate cele existente.[84] 154

Tertulian, *Către neamurile păgâne*, II, 4. Chiar și Zenon separă materia lumii de zeu și spune că zeul trece prin ea precum mierea prin faguri. – *Idem*, *Împotriva lui Hermogenes*, 44. Căci stoicii susțin că zeul străbate materia la fel cum mierea curge prin faguri. 155

156 Tertullianus de praes. cup. 7. et ubi materia cum deo exaequatur, Zenonis disciplina est.

157 Aëtius I 7, 23 (DDG p. 303, 11). Ζήνων ὁ Στωϊκὸς νοῦν κόσμου πύρινον (scil. θεὸν ἀπεφήνατο).
Augustinus adv. Acad. III 17, 38. nam et deum ipsum ignem putavit (Zeno).

158 Themistius de an. II p. 64, 25 ed. Speng. τάχα δὲ καὶ τοῖς ἀπὸ Ζήνωνος σύμφωνος ἡ δόξα, διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεὸν τιθεμένοις καὶ ποῦ μὲν εἶναι νοῦν, ποῦ δὲ ψυχήν, ποῦ δὲ φύσιν, ποῦ δὲ ἕξιν.

159 Tatianus ad Graec. c. 3 p. 143 c. καὶ ὁ θεὸς ἀποδειχθήσεται κακῶν κατ᾽ αὐτὸν (scil. Ζήνωνα) ποιητής, ἐν ἀμάραις τε καὶ σκώληξι καὶ ἀρρητουργοῖς καταγινόμενος.
Cf. Clemens Alex. Protrept. p. 58 Pott. οὐδὲ μὴν τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς παρελεύσομαι διὰ πάσης ὕλης καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας· οἳ καταισχύνουσιν ἀτεχνῶς τὴν φιλοσοφίαν. – Sextus Pyrrh. hypotyp. III 218. Στωϊκοὶ δὲ πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν.

160 Lactantius de vera sap. c. 9. Zeno rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat. – id. Inst. div. IV 9. – Tertull. Apol. 21. Apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit, eundem et fatum vocari et deum et animum Iovis et necessitatem omnium rerum. – Minuc. Fel. 19, 10. rationem deum vocat Zeno.

161 Cicero de nat. deor. I 36. rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat.
Cf. Epiphan. Adv. haeres. III 36 (DDG p. 592). ἔλεγε δὲ πάντα διήκειν τὸ θεῖον.

Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor*, 7. Iar când materia este socotită egală cu zeul, atunci este vorba de învățătura lui Zenon. 156

Aetios, I, 7, 23 (DDG p. 303, 11). Zenon stoicul (declara că zeul) este inteligența de foc a lumii. 157
Augustin, *Contra academicilor*, III, 17, 38. …căci (Zenon) socotea că Zeul însuși este foc…

Themistios, *Despre suflet*, II, p. 64, 25 ed. Spengel. Probabil că și discipolii lui Zenon împărtășeau părerea că zeul străbate întreaga substanță și că o dată se manifestă ca inteligență, altă dată, ca suflet, o dată, ca natură, altă dată, ca forță de coeziune.[85] 158

Tatianos, *Către greci*, cap. 3, p. 143 c. După Zenon, zeul se va dovedi și autor al relelor, el aflându-se și în jgheaburi, în viermi și în nelegiuiți. 159
Cf. Clement din Alexandria, *Protrepticul*, p. 58 Pott. Nu-i voi omite nici pe stoici, care spun că principiul divin pătrunde întreaga materie, chiar și pe cea mai nedemnă. Ei dezonorează complet filozofia. – Sextus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 218. Iar stoicii spun că suflul străbate și lucrurile hidoase.

Lactantius, *Despre adevărata înțelepciune*, cap. 9. Zenon susține că orânduitorul naturii și artizanul universului este *logos*-ul, pe care îl numește și destin[86], necesitate a lucrurilor, zeu și spirit al lui Iupiter. – *Idem*, *Instituțiile divine*, IV, 9. – Tertulian, *Apologeticul*, 21. Potrivit chiar înțelepților voștri reiese că *logos*-ul, adică rațiunea și cuvântul, este artizanul universului. Căci pe el îl proclamă Zenon creatorul care le-a rânduit pe toate și tot pe el îl numește destin, zeu, spirit al lui Iupiter și necesitate a tuturor lucrurilor. – Minucius Felix, 19, 10. Zenon numește rațiunea „zeu“. 160

Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 36. …el consideră că un anumit principiu rațional ce străbate întreaga natură a lucrurilor este înzestrat cu o putere divină. 161
Cf. Epiphanios, *Împotriva ereziilor*, III, 36 (DDG p. 592). Spunea că zeul străbate întreaga realitate.

162 Cicero de nat. deor. I 36. Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria. – Lactant. Inst. Div. I 5. Item Zeno (deum nuncupat) divinam naturalemque legem. – Minuc. Fel. Octav. 19, 10. Zeno naturalem legem atque divinam … omnium esse principium.
Cf. Diogenes Laërt. VII 88. ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.
Schol. Lucan. II 9. hoc secundum Stoicos dicit, qui adfirmant mundum prudentia ac lege firmatum, ipsumque deum esse sibi legem.

163 Diogenes Laërt. VII 148. οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.

164 Lactantius de ira Dei c. 11. Antisthenes … unum esse naturalem Deum dixit, quamvis gentes et urbes suos habeant populares. Eadem fere Zenon cum suis Stoicis.
Philodemus περὶ εὐσεβ. p. 48 Gomp. πάντες οὖν οἱ ἀπὸ Ζήνωνος, εἰ καὶ ἀπέλειπον τὸ δαιμόνιον … ἕνα θεὸν λέγουσιν εἶναι.

165 Cicero de nat. deor. I 36. idem (Zeno) astris hoc idem (i.e. vim divinam) tribuit, tum annis, mensibus, annorumque mutationibus.

166 Cicero de nat. deor. II 63. Alia quoque ex ratione et quidem physica magna fluxit multitudo deorum, qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est.

167 Cicero de nat. deor. I 36. Cum vero Hesiodi Theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum; neque

162 Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 36. Zenon socotea că legea naturală este divină și că deține puterea de a le porunci pe cele drepte și de a le interzice pe cele contrare lor. – Lactantius, *Instituțiile divine*, I, 5. De asemenea, Zenon îl proclamă pe zeu lege naturală și divină. – Minucius Felix, *Octavius*, 19, 10. Zenon susține că legea naturală și divină [...] este principiul tuturor lucrurilor.
Cf. Diogenes Laertios, VII, 88. Legea comună, adică dreapta rațiune, străbate toate lucrurile și este identică cu Zeus, cel care guvernează rânduiala lucrurilor existente.
Scolii la Lucanus, II, 9. Spune aceasta urmându-i pe stoici, care afirmă că lumea este întemeiată pe înțelepciune și lege și că zeul însuși îi este lege.

163 Diogenes Laertios, VII, 148. Zenon susține că substanța divinității este întreaga lume și cerul.

164 Lactantius, *Despre mânia lui Dumnezeu*, cap. 11. Antisthenes [...] a spus că, deși neamurile și cetățile își au zeii lor autohtoni, nu există decât un singur zeu natural. Cam același lucru spune și Zenon, împreună cu stoicii săi.[87]
Philodemos, *Despre pietate*, p. 84 Gomp. Toți discipolii lui Zenon, chiar dacă admit existența daimonilor [...], spun că zeul este unul singur.

165 Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 36. Tot el (Zenon) le atribuie (o putere divină) astrelor, la fel și anilor, lunilor și anotimpurilor.

166 Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 63. Dintr-un alt considerent, și anume unul de ordin fizicalist, s-a revărsat mulțimea zeilor care, înzestrați cu înfățișare umană, le-au furnizat poeților subiecte pentru plăsmuirile lor, iar oamenilor le-au umplut viața cu tot felul de superstiții. Tema aceasta a fost tratată de Zenon, iar apoi, dezvoltată pe larg de Cleanthes și Chrysippos.

167 Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 36. Iar atunci când interpretează *Teogonia* lui Hesiod, el elimină complet ideile și concepțiile tradiționale

enim Iovem neque Iunonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appelletur, in deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina.

168 Philodemus περὶ εὐσεβείας cp. 8 (DDG 542b). – – τὴν ʼΑφρο)δεί-την, (δ)ύναμιν οὖσαν συνα(κ)τικὴν οἰκε(ί)ως τῶν μερῶ(ν) πρὸ(ς ἄ)λληλα καὶ ἐκ … ων· τὴν δʼ ἀνα … ν η … ου καὶ κυ … η περίοδον …

169 Minucius Felix Octav. 19, 10. Idem (Zeno) interpretando Iunonem aera, Iovem caelum, Neptunum mare, ignem esse Vulcanum, et ceteros similiter vulgi deos elementa esse monstrando, publicum arguit graviter et revincit errorem.

170 Philodemus περὶ εὐσεβ. col. 8. τ(οὺ)ς δὲ ὀρθοὺς (λόγ)ους καὶ σπουδαί-ας διαθέσεις Διοσκούρους.

171 Cicero de nat. deor. II 57. Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. Censet enim artis maxime proprium esse creare et gignere, quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat, id multo artificiosius naturam efficere, id est, ut dixi, ignem artificiosum magistrum artium reliquarum. – Acad. post. I 39. Zeno statuebat ignem esse ipsam naturam. – de nat. deor. III 27. naturae artificiose ambulantis, ut ait Zeno. – Tertull. ad. nat. II 2. cuius (ignis) instar vult esse naturam Zeno.
Diogenes Laërt. VII 156. τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν ὁδῷ βαδί-ζον εἰς γένεσιν.

172 Cicero de nat. deor. II 57. Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam, quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone

despre zei; căci nici pe Iupiter, nici pe Iunona, nici pe Vesta, nici pe vreun altul dintre cei astfel numiți nu-i mai consideră în rândul zeilor, ci susține că aceste nume ar fi fost atribuite printr-un anumit simbolism unor realități neînsuflețite și fără glas.

168 Philodemos, *Despre pietate*, cap. 8 (DDG 542b). …Afrodita reprezentând în sens propriu capacitatea părților de a se strânge laolaltă și […] iar răsăritul soarelui și rotația sau orbita…[88]

169 Minucius Felix, *Octavius*, 19, 10. Același (Zenon), interpretând-o pe Iunona ca fiind aerul, pe Iupiter ca fiind cerul, pe Neptun ca fiind marea, pe Vulcan ca fiind focul și arătând în aceeași manieră că și ceilalți zei ai vulgului nu sunt altceva decât elemente, combate cu tărie și spulberă o eroare larg răspândită.

170 Philodemos, *Despre pietate*, col. 8. Dioscurii reprezintă judecățile corecte și alcătuirile bune.

171 Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 57. Zenon definește așadar natura spunând că ea este un foc artizan ce purcede metodic la zămislire. Căci el consideră că artei îi sunt proprii în cel mai înalt grad creația și zămislirea și că ceea ce în lucrările artelor noastre este înfăptuit de mâna omului natura săvârșește cu mult mai mult meșteșug; ea este, cum spuneam, focul-artizan, maestru în toate celelalte arte. – *Academicele posterioare*, I, 39. (Zenon) susținea că focul este însăși natura… – *Despre natura zeilor*, III, 27. …a unei naturi care procedează în mod meșteșugit, după cum susține Zenon.[89] – Tertulian, *Către neamurile păgâne*, II, 2. …natură pe care și Zenon o socotea aidoma focului. Diogenes Laertios, VII, 156. …natura este un foc artizan care purcede metodic la zămislire.

172 Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 57. Și, în acest sens, întreaga natură este un adevărat artizan prin aceea că are, ca să spun așa, o anumită cale și direcție pe care o urmează. Cât privește natura lumii însesi, cea care le ține laolaltă și le cuprinde în sfera ei pe toate, ea este nu

dicitur, consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium. Atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur, augescunt, continentur, sic natura mundi omnis motus habet voluntarios conatusque et adpetitiones, quas ὁρμάς Graeci vocant, et is consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus. Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim πρόνοια dicitur), haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxume autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus.

173 Cicero de divin. I 6. Sed cum Stoici omnia fere illa (scil. divinationis genera) defenderent, quod et Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset etc.

174 Diogenes Laërt. VII 149. καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι· καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διά τινας ἐκβάσεις, ὥς φησι Ζήνων.

175 Diogenes Laërt. VII 149. καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος … καὶ Ποσειδώνιος … καὶ Ζήνων – – (ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται).

176 Aëtius I 27, 5 (DDG p. 322b 9). Ζήνων ὁ Στωϊκὸς ἐν τῷ περὶ φύσεως (τὴν εἱμαρμένην) δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν. – Theodoret. Graec. Aff. Cur. VI 14 p. 153 Ra. Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς δύναμιν κέκληκε τὴν εἱμαρμένην κινητικὴν τῆς ὕλης· τὴν δὲ αὐτὴν καὶ πρόνοιαν καὶ φύσιν ὠνόμασεν.
Cf. II n. 975.

doar un meșter, ci, după cum spune același Zenon, un adevărat artizan care chibzuiește și se îngrijește de toate cele folositoare și bine-venite. Iar așa cum celelalte ființe își au, fiecare, propriile semințe, din care se nasc, cresc și prin care se conservă, tot la fel natura lumii întregi are mișcări voluntare, impulsuri și porniri pe care grecii le numesc ὁρμαί și acționează în concordanță cu acestea, la fel cum și noi, oamenii, suntem puși în mișcare de suflet și de simțuri. Astfel fiind mintea lumii, motiv pentru care ea poate fi pe drept cuvânt numită înțelepciune sau providență (ceea ce pe grecește se spune πρόνοια), îndeletnicirea ei de căpetenie și lucrul de care se îngrijește mai presus de toate este ca lumea să fie, în primul rând, cât mai aptă să dăinuie, apoi ca nimic să nu-i lipsească, dar în mod deosebit ca ea să fie înzestrată cu o frumusețe desăvârșită și dăruită cu toate podoabele.

173 Cicero, *Despre divinație*, I, 6. În schimb stoicii au pledat pentru aproape toate acestea (adică tipurile de divinație), pentru că și Zenon presărase un fel de semințe ale unor astfel de teorii în scrierile sale etc.

174 Diogenes Laertios, VII, 149. În plus, ei susțin că orice formă de mantică este perfect întemeiată, dacă există providență. Și pornind de la adeverirea <anumitor preziceri> dovedesc că ea este de fapt o știință, după cum spune Zenon.

175 Diogenes Laertios, VII, 149. Totul se petrece în conformitate cu destinul, susține Chrysippos… Poseidonios… și Zenon – (iar destinul este definit drept cauza lucrurilor sau rațiunea potrivit căreia este guvernat cosmosul).

176 Aetios, I, 27, 5 (DDG p. 322b 9). Zenon stoicul, în *Despre natură*, definește destinul ca fiind nici mai mult, nici mai puțin decât o forță ce pune în mișcare materia, forță ce poate fi numită la fel de bine providență sau natură. – Theodoretos din Cyr, *Vindecarea de bolile grecești*, VI, 14. Zenon din Kition a numit destinul forța care pune în mișcare materia, dându-i și numele de providență și de natură.[90] *Cf.* vol. II, n. 975.

177 Epiphanius adv. haeres. III 2, 9 (III 36) Diels. p. 592. τὰς δὲ αἰτίας τῶν πραγμάτων πῇ μὲν ἐφ᾽ ἡμῖν, πῇ δὲ οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν, τουτέστι τὰ μὲν τῶν πραγμάτων ἐφ᾽ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν.

C. ETHICA

178 Diogenes Laërt. VII 84. τὸ δὲ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν· [καὶ] οὕτω δ᾽ ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον κ. τ. λ. ὁ μὲν γὰρ Κιτιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης ὡς ἂν ἀρχαιότεροι ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.

I. De fine bonorum (vol. III p. 3 sq.)

Explicatur finis bonorum n. 179–184 – Nihil malum nisi quod turpe n. 185 – Virtutem propter se ipsam expeti n. 186 – Virtutem sufficere ad vitam beatam n. 187–189

179 Diogenes Laërt. VII 87. διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ᾽ ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. – Stobaeus Ecl. II p. 75, 11 W. τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε „τὸ ὁμολογουμένως ζῆν“· τοῦτο δ᾽ ἐστὶ καθ᾽ ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων.
Cic. de fin. IV 14. hunc ipsum Zenonis aiunt esse finem, declarantem illud, quod a te dictum est, convenienter naturae vivere. – ibid., III 21. summum … bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam etc. – Lactant., inst. div. III 7. Zenonis (summum bonum) cum natura congruenter vivere. – id., III 8. audiamus igitur Zenonem; nam is interdum virtutem somniat. Summum, inquit, est bonum cum natura consentanee vivere.

177 Epiphanios, *Împotriva ereziilor*, III, 2, 9 (III, 36), Diels p. 592. Cauzele lucrurilor în parte depind, în parte nu depind de noi, adică unele depind de noi, altele, nu.

C. FRAGMENTE MORALE

178 Diogenes Laertios, VII, 84. Partea etică a filozofiei ei o divid în următoarele subiecte de cercetare: despre impuls, despre lucrurile bune și rele, despre pasiuni, despre virtute, despre scop, despre valoarea supremă, despre acțiuni, despre îndatoriri, despre îndemnuri și interdicții. Aceasta este și clasificarea lui Chrysippos etc. Dar Zenon din Kition și Cleanthes, aparținând unei generații mai vechi, au tratat această chestiune mai simplu.

I. Despre binele suprem (vol. III, pp. 3 *sq*.)

Expunerea binelui suprem, n. 179–184 – Nimic nu este rău, în afară de ceea ce este rușinos, n. 185 – Virtutea este căutată de dragul ei înseși, n. 186 – Virtutea este suficientă pentru viața fericită, n. 187–189

179 Diogenes Laertios, VII, 87. De aceea Zenon, în cartea sa *Despre natura omului*, a fost primul care a susținut că scopul ultim este a trăi în armonie cu natura, ceea ce înseamnă a duce o viață virtuoasă; căci spre virtute ne conduce pe noi natura. – Stobaios, *Excerpte*, II, p. 75, 11 W. Zenon a definit scopul ultim drept „a trăi în armonie“, adică a trăi conform unui principiu unitar și fără contradicții, fiindcă cei care trăiesc în contradicții sunt nefericiți.[91]
Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 14. Tocmai aceasta spun ei că ar fi fost pentru Zenon semnificația scopului ultim, pe care îl definea prin formula citată de tine: „a trăi în armonie cu natura“. – *Ibid*., III, 21. …supremul […] bine, care constă în ceea ce stoicii numesc ὁμολογία, iar noi, „armonie“ etc. – Lactantius, *Instituțiile divine*, III, 7. Pentru Zenon (binele suprem) înseamnă a trăi în acord cu natura. –

Philo quod omnis probus liber Vol. II p. 470, 27. Mang. πρὸς τέλος αἴσιον οὐ Ζηνώνειον μᾶλλον ἢ πυθόχρηστον ἀφίξονται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν.

180 Clemens Alex. Strom. II 21 p. 496 P. πάλιν δ᾽ αὖ Ζήνων μὲν ὁ Στωϊκὸς τέλος ἡγεῖται τὸ κατ᾽ ἀρετὴν ζῆν.

181 Cicero Acad pr. II 131. Honeste autem vivere, quod ducatur a conciliatione naturae, Zeno statuit finem esse bonorum, qui inventor et princeps Stoicorum fuit.

182 Arrianus Epict. Diss. I 20, 14. καίτοι αὐτὸς μὲν ὁ προηγούμενος λόγος τῶν φιλοσόφων λίαν ἐστὶν ὀλίγος. εἰ θέλεις γνῶναι, ἀνάγνωθι τὰ Ζήνωνος καὶ ὄψει. τί γὰρ ἔχει μακρὸν εἰπεῖν ὅτι τέλος ἐστὶ τὸ ἕπεσθαι θεοῖς, οὐσία δ᾽ ἀγαθοῦ χρῆσις οἵα δεῖ φαντασιῶν; λέγε „τί οὖν ἐστι θεὸς καὶ τί φαντασία, καὶ τί ἐστι φύσις ἡ ἐπὶ μέρους καὶ τί ἐστι φύσις ἡ τῶν ὅλων"; ἤδη μακρόν.

183 Plutarchus de comm. not. 23, 1 p. 1069f. οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις (scil. Peripateticis) ἠκολούθησεν ὑποτιθεμένοις στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν;

184 Stobaeus Ecl. II p. 77, 20 W. τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ᾽ ἐστὶν εὔροια βίου. – Sextus adv. math. XI 30. εὐδαιμονία δέ ἐστιν, ὡς οἵ τε περὶ τὸν Ζήνωνα καὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον ἀπέδοσαν, εὔροια βίου. – Cf. Cleanth. n. 554. Diogenes Laërt. VII 88. M. Aurel. II 5 V 9 X 6.

185 Cicero Tusc. disp. II 29. Nihil est, inquit (Zeno), malum, nisi quod turpe atque vitiosum est … Numquam quidquam, inquit (scil. doleas

Idem, III, 8. Să-l ascultăm deci pe Zenon; căci el visează uneori la virtute. Supremul bine, afirma el, înseamnă a trăi în conformitate cu natura. Philon, *Orice om vrednic este liber*, vol. II, p. 470, 27 Mangey. …vor atinge scopul just, care nu este atât zenonian, cât mai curând oracular, și anume „a trăi urmând natura“.

180 Clement din Alexandria, *Stromatele*, II, 21, p. 496 P. Dar și Zenon stoicul, la rândul său, considera că scopul ultim este a duce o viață virtuoasă.

181 Cicero, *Primele academice*, II, 131. Zenon, care a fost primul dintre stoici și fondatorul școlii, a stabilit că binele suprem este viața virtuoasă care rezultă din armonia cu natura.

182 Arrianos, *Disertațiile lui Epictet*, I, 20, 14. Oricum, însuși argumentul principal al filozofilor este extrem de concis. Dacă vrei să te convingi, citește lucrările lui Zenon și vei vedea. În definitiv, cum s-ar putea spune pe larg că scopul vieții este să-i urmezi pe zei, iar esența binelui este folosirea corectă a reprezentărilor? <Dacă îmi vei cere>: „spune, însă, ce este zeul și ce este impresia, care este natura lucrurilor individuale și care este natura lumii?“ – atunci da, aceasta este o discuție mai lungă.

183 Plutarh, *Despre noțiunile comune*, 23, 1, p. 1069f. Și Zenon nu i-a urmat el oare pe aceștia (adică pe peripatetici), care stabileau că elementele fericirii sunt natura și cele conforme ei?[92]

184 Stobaios, *Excerpte*, II, p. 77, 20 W. Zenon definea fericirea în felul următor: fericirea este cursul favorabil al vieții. – Sextus, *Contra învățaților*, XI, 30. Fericirea este, cum declarau discipolii lui Zenon, Cleanthes și Chrysippos, cursul favorabil al vieții. – *Cf.* Cleanthes, n. 554. Diogenes Laertios, VII, 88. Marcus Aurelius, II, 5; V, 9; X, 6.

185 Cicero, *Discuții tusculane*, II, 29. Nimic, spune (Zenon), nu este rău, în afară de imoralitate și viciu […]. Cu nici un chip, spunea el,

necne interest), ad beate quidem vivendum, quod est in una virtute positum, sed est tamen reiciendum. Cur? Asperum est, contra naturam, difficile perpessu, triste, durum. – ib. V 27. si Stoicus Zeno diceret qui, nisi turpe esset, nihil malum duceret. – Cf. ib. II 15.

186 Augustinus contra Acad. III 7, 16. clamat Zenon et tota illa porticus tumultuatur hominem natum ad nihil esse aliud quam honestatem; ipsam suo splendore ad se animos ducere, nullo prorsus commodo extrinsecus posito et quasi lenocinante mercede; voluptatemque illam Epicuri solis inter se pecoribus esse communem; in quorum societatem et hominem et sapientem trudere nefas esse.

187 Diogenes Laërt. VII 127. αὐτάρκη τε εἶναι αὐτὴν (scil. τὴν ἀρετήν) πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων.
Cic. de fin. V 79. a Zenone hoc magnifice tamquam ex oraculo editur: „virtus ad bene vivendum se ipsa contenta est.“ – Cf. Acad. pr. II 134. 135 Paradox. II. August. de trin. XIII 5, 8. diximus ibi quosque posuisse beatam vitam, quod eos maxime delectavit … ut virtus Zenonem.

188 Cicero Acad. post. I 35. Zeno igitur nullo modo is erat, qui, ut Theophrastus, nervos virtutis inciderit, sed contra, qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret nec quidquam aliud numeraret in bonis idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum. – Cf. ibid. 7. sive enim Zenonem sequare, magnum est efficere, ut quis intellegat, quid sit illud verum et simplex bonum, quod non possit ab honestate seiungi.

189 Cicero de fin. IV 47. errare Zenonem, qui nulla in re nisi in virtute [aut vitio] propensionem ne minimi quidem momenti ad summum bonum adipiscendum esse diceret, et, cum ad beatam vitam nullum momentum cetera haberent, ad appetitionem tamen rerum esse in iis momenta diceret. – ib. IV 60. Zeno autem quod suam, quod

(a suferi sau a nu suferi nu are legătură cu) viața fericită, care constă doar în virtute; și totuși, <suferința> trebuie respinsă. De ce? Pentru că este ceva chinuitor, contrar naturii, greu de suportat, trist și apăsător. – *Ibidem*, V, 27. …dacă acest lucru l-ar fi spus Zenon stoicul, care socotește rău numai ce este imoral. – *Cf. ibidem*, II, 15.

186 Augustin, *Contra academicilor*, III, 7, 16. …Zenon proclamă și întregul portic glăsuiește că omul nu este născut pentru altceva decât pentru virtute; prin strălucirea ei, aceasta atrage sufletele la sine, fără vreun avantaj exterior sau vreo recompensă ademenitoare. Iar acea plăcere a lui Epicur o împărtășesc doar animalele de turmă între ele, cu care ar fi o nelegiuire să-i asociem pe om și pe înțelept.

187 Diogenes Laertios, VII, 127. În plus, aceasta (adică virtutea) este suficientă pentru fericire, după cum spune Zenon.
Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, V, 79. …ceea ce Zenon proclama cu gravitate de oracol: „pentru a trăi fericit, este de ajuns virtutea singură." – *Cf. Primele academice*, II, 134. 135; *Paradoxurile stoicilor*, II; Augustin, *Despre Sfânta Treime*, XIII, 5, 8. Am arătat că fiecare a așezat viața fericită în ceea ce i-a adus cea mai mare încântare […], așa cum era pentru Zenon virtutea.

188 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 35. Așadar, Zenon nu era câtuși de puțin omul care, asemenea lui Teofrast, să reteze vinele virtuții, ci dimpotrivă, punea doar pe seama ei tot ceea ce ține de viața fericită și nu socotea bun nimic în afară de ceea ce numea moralitate și în care vedea singurul bine, unic și pur.[93] – *Cf. ibidem*, 7. Sau, dacă îl urmăm pe Zenon, e mare lucru să faci pe cineva să înțeleagă ce este acel bine adevărat și pur, care nu poate fi despărțit de moralitate…

189 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 47. …la fel, Zenon greșește când spune că nimic în afara virtuții[94] nu are, de fapt, nici cea mai mică pondere în ce privește dobândirea binelui suprem și se contrazice când susține că acele lucruri[95] nu au nici o importanță pentru viața fericită, dar ele au totuși o anumită importanță pentru dorință… –

propriam speciem habeat cur appetendum sit, id solum bonum appellat, beatam autem vitam eam solam, quae cum virtute degatur. – ib. IV 48. Quid autem minus consentaneum est, quam quod aiunt, cognito summo bono reverti se ad naturam, ut ex ea petant agendi principium, id est officii?

II. De bonis et malis (vol. III, p. 17)

190 Stobaeus Ecl. II p. 57, 18 W. ταῦτ᾽ εἶναί φησιν ὁ Ζήνων ὅσα οὐσίας μετέχει, τῶν δ᾽ ὄντων τὰ μὲν ἀγαθά, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα. ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα· φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς· κακὰ δὲ τὰ τοιαῦτα· ἀφροσύνην, ἀκολασίαν, ἀδικίαν, δειλίαν καὶ πᾶν ὅ ἐστι κακία ἢ μετέχον κακίας· ἀδιάφορα δὲ τὰ τοιαῦτα· ζωὴν θάνατον, δόξαν ἀδοξίαν, ἡδονὴν πόνον, πλοῦτον πενίαν, ὑγίειαν νόσον, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

III. De indifferentibus (vol. III, p. 28)

De notione indifferentis n. 191 – Προηγμένα *et* ἀποπροηγμένα *n. 192–194 – De singulis indifferentibus n. 195–196*

191 Cicero Acad. post. I 36. Cetera autem, etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat (Zeno), alia naturae esse contraria. His ipsis alia interiecta et media numerabat. Quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda dicebat, contraque contraria; neutra autem in mediis relinquebat, in quibus ponebat nihil omnino esse momenti.

192 Stobaeus Ecl. II p. 84, 21 W. τῶν δ᾽ ἀξίαν ἐχόντων τὰ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀξίαν, τὰ δὲ βραχεῖαν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀπαξίαν ἐχόντων ἃ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀπαξίαν, ἃ δὲ βραχεῖαν. τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν

Ibidem, IV, 60. Zenon numește însă bun doar ceea ce merită a fi dorit prin el însuși și fericită doar acea viață care este trăită în virtute. – *Ibidem*, IV, 48. Ce este însă oare mai puțin consecvent decât spusele lor, prin care, odată ajunși la cunoașterea binelui suprem, se întorc la natură pentru a-i cere ei principiul acțiunii, adică al îndatoririi?[96]

II. Despre lucrurile bune și cele rele (vol. III, p. 17)

190 Stobaios, *Excerpte*, II, p. 57, 18 W. Acestea sunt realitățile substanțiale, susține Zenon, anume lucrurile bune, cele rele și cele indiferente. Bune sunt cele precum înțelepciunea, cumpătarea, dreptatea, curajul și tot ceea ce este virtute sau participă la ea; iar cele rele sunt următoarele: lipsa de judecată, neînfrânarea, nedreptatea, lașitatea și tot ce este rău sau participă la rău; indiferente sunt cele precum viața și moartea, gloria și lipsa gloriei, suferința și plăcerea, bogăția și sărăcia, boala și sănătatea și cele asemenea.

III. Despre lucrurile indiferente (vol. III, p. 28)

Noțiunea de „indiferente“, n. 191 – Preferate și respinse n. 192–194 – Despre anumite lucruri indiferente, n. 195–196

191 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 36. Despre celelalte însă, deși nu le socotea a fi nici bune, nici rele, (Zenon) spunea totuși că unele ar fi conforme naturii, altele, contrare. Între acestea, admitea și lucrurile intermediare și neutre. Cele conforme naturii sunt demne de ales și, spunea el, demne de o anumită prețuire, iar cele contrare naturii, dimpotrivă; pe cele nici conforme, nici contrare le lăsa în categoria lucrurilor neutre, pe care le socotea lipsite de orice importanță.

192 Stobaios, *Excerpte*, II, p. 84, 21 W. Dintre lucrurile care au o anumită valoare, unele au multă, iar altele, puțină. La fel și cele cărora le revine non-valoarea: unele dețin mai multă non-valoare, altele, mai puțină.

προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα, Ζήνωνος ταύτας τὰς ὀνομασίας θεμένου πρώτου τοῖς πράγμασι. προηγμένον δ᾽ εἶναι λέγουσιν, ὃ ἀδιάφορον <ὂν> ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον. τὸν δὲ ὅμοιον λόγον ἐπὶ τῷ ἀποπροηγμένῳ εἶναι καὶ τὰ παραδείγματα κατὰ τὴν ἀναλογίαν ταὐτά. οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον διὰ τὸ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν. τὸ δὲ προηγμένον, τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον, συνεγγίζειν πως τῇ τῶν ἀγαθῶν φύσει· οὐδὲ γὰρ ἐν αὐλῇ τῶν προηγμένων εἶναι τὸν βασιλέα, ἀλλὰ τοὺς μετ᾽ αὐτὸν τεταγμένους. προηγμένα δὲ λέγεσθαι, οὐ τῷ πρὸς εὐδαιμονίαν τινὰ συμβάλλεσθαι συνεργεῖν τε πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τῷ ἀναγκαῖον εἶναι τούτων τὴν ἐκλογὴν ποιεῖσθαι παρὰ τὰ ἀποπροηγμένα. – Plut. De Sto. Rep. 30, 1.

193 Cicero Acad. post. I 37 (de Zenone). Sed quae essent sumenda ex iis alia pluris esse aestimanda, alia minoris. Quae pluris, ea praeposita appellabat, reiecta autem, quae minoris.

194 Cicero de finibus III 52. Sed non alienum est, quo facilius vis verbi intellegatur, rationem huius [verbi] faciendi Zenonis exponere. Ut enim, inquit, nemo dicit in regia regem ipsum quasi productum esse ad dignitatem (id est enim προηγμένον), sed eos, qui in aliquo honore sunt, quorum ordo proxime accedit, ut secundus sit, ad regium principatum, sic in vita non ea, quae primo loco sunt, sed ea, quae secundum locum optinent, προηγμένα, id est producta, nominentur.

195 Gellius Noct. Att. IX 5, 5. Zeno censuit voluptatem esse indifferens, id est neutrum, neque bonum neque malum, quod ipse Graeco vocabulo ἀδιάφορον appellavit.

196 Senec. Epist. 82, 7. Zenon noster hac collectione utitur: „Nullum malum gloriosum est; mors autem gloriosa est; mors ergo non est malum."

Cele care au multă valoare sunt numite „preferate“, iar cele cu multă non-valoare sunt numite „respinse“, Zenon fiind primul care a dat lucrurilor aceste denumiri.[97] Ei spun că „preferat“ este lucrul pe care, deși indiferent, îl alegem pe baza unei rațiuni preferențiale. Același principiu se aplică și în privința lucrului „respins“, iar exemplele sunt analoge. Întrucât lucrurile bune au valoare maximă, nici unul dintre ele nu se numără printre cele preferate. Dar lucrul preferat, având poziția și valoarea secundă, se apropie într-un fel de natura celor bune. Astfel, la curte, regele nu se numără printre cei preferați, ci preferații sunt aceia subordonați lui. Iar lucrurile preferate se numesc astfel nu pentru că ar contribui cu ceva la fericire sau ar înlesni-o în vreun fel, ci pentru că le alegem în mod necesar în raport cu cele respinse. – Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, 30, 1.

193 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 37 (despre Zenon). Dar, dintre cele demne de ales, unele trebuie prețuite mai mult, altele, mai puțin. Pe cele dintâi le numea preferate, pe celelalte, respinse.[98]

194 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, III, 52. Dar, pentru a înțelege mai ușor sensul acestui cuvânt, nu ar fi rău să expunem motivul pentru care Zenon l-a creat. Așa cum, explică el, nimeni la curtea unui rege nu spune despre regele însuși că ar fi fost înaintat în rang (adică προηγμένον), ci așa ceva se spune despre aceia care, prin demnitatea cu care au fost învestiți, se află cel mai aproape, pe treapta imediat inferioară față de puterea regală, tot la fel și în viață, nu cele ce sunt pe primul loc, ci cele care ocupă locul secund se numesc προηγμένα, adică preferate.[99]

195 Aulus Gellius, *Nopțile attice*, IX, 5, 5. Zenon socotea că plăcerea este un lucru indiferent, adică neutru, nici bun, nici rău, ceea ce el numea, cu un cuvânt grecesc, ἀδιάφορον.

196 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 82, 7. Zenon al nostru folosește următorul silogism: „Nici un rău nu este demn de glorie; moartea însă este demnă de glorie; deci moartea nu este un rău.“

IV. De prima conciliatione
(vol. III, p. 43)

197 Porphyrius de Abstin. III 19. οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι. τὴν δὲ οἰκείωσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος. *Verba* οἰκειώσεως – αἰσθάνεσθαι *quamquam Porphyrii sunt, non Zenonis, adscripsi, quia ex sententia Stoicorum Porphyrius loqui videtur.* – Cf. Plut. De Stoic. repugn. cp. 12 p. 1038c. ἡ γὰρ οἰκείωσις αἴσθησις ἔοικε τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις εἶναι.

198 Cicero De finibus IV 45. Mihi autem aequius videbatur Zenonem cum Polemone disceptantem, a quo quae essent principia naturae acceperat, a communibus initiis progredientem videre, ubi primum insisteret, et unde causa controversiae nasceretur, non stantem cum iis, qui ne dicerent quidem sua summa bona esse a natura profecta, uti isdem argumentis, quibus illi uterentur, isdemque sententiis.

V. De virtute (vol. III, p. 48)

199 Cicero Acad. post. I 38. Cumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes quasi natura aut more perfectas, hic (scil. Zeno) omnes in ratione ponebat; cumque illi ea genera virtutum, quae supra dixi, seiungi posse arbitrarentur, hic nec id ullo modo fieri posse disserebat, nec virtutis usum modo, ut superiores, sed ipsum habitum per se esse praeclarum, nec tamen virtutem cuiquam adesse, quin ea semper uteretur.

200 Plutarchus de Stoic. rep. 7 p. 1034c. ἀρετὰς ὁ Ζήνων ἀπολείπει πλείονας κατὰ διαφοράς, ὥσπερ ὁ Πλάτων, οἷον φρόνησιν ἀνδρείαν σωφροσύνην δικαιοσύνην, ὡς ἀχωρίστους μὲν οὔσας ἑτέρας δὲ καὶ διαφερούσας

IV. Despre instinctul originar al „apropierii“
(vol. III, p. 43)

197 Porphyrios, *Despre abstinență*, III, 19. Originea oricărei apropieri și a oricărei înstrăinări este senzația. Discipolii lui Zenon stabilesc că apropierea este originea dreptății. *Cuvintele de la* οἰκειώσεως *la* αἰσθάνεσθαι, *deși sunt ale lui Porphyrios, și nu ale lui Zenon, le-am transcris fiindcă Porphyrios pare să citeze din învățătura stoicilor. – Cf.* Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, cap. 12, p. 1038c. Apropierea pare a fi simțul a ceea ce este propriu și percepția sa.

198 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 45. Mie însă mi se pare că Zenon, în disputa sa cu Polemon, de la care preluase ideea primelor tendințe naturale, pornind astfel de la origini comune, făcea mai bine să ia aminte la primul punct în care s-a blocat și de unde s-a iscat controversa, în loc să treacă de partea celor care nici măcar nu atribuie bunurilor lor supreme o origine naturală, folosind aceleași argumente ca ei și aceleași formulări.

V. Despre virtute (vol. III, p. 48)

199 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 38. În timp ce gânditorii de mai înainte spuneau că nu toate virtuțile sunt fructul rațiunii, ci unele virtuți sunt produse de natură sau de cutume, (Zenon) le plasa pe toate în rațiune; și, în timp ce aceia considerau că tipurile de virtute, despre care am vorbit mai sus, pot fi întâlnite separat, el nega întru totul această posibilitate; în plus, excelența nu consta pentru el numai în practicarea virtuții, cum credeau înaintașii, ci în însăși starea virtuoasă ca atare <a sufletului>, deși, socotea el, este cu neputință ca cineva care posedă virtutea să nu o practice în permanență.[100]

200 Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, 7, p. 1034c. Zenon admite că ar exista mai multe virtuți diferite între ele, ca și Platon, care susținea că, deși înțelepciunea, curajul, cumpătarea și dreptatea sunt inseparabile,

ἀλλήλων. πάλιν δὲ ὁριζόμενος αὐτῶν ἑκάστην, τὴν μὲν ἀνδρείαν φησὶν φρόνησιν εἶναι ἐν <ὑπομενετέοις· τὴν δὲ .... φρόνησιν ἐν> ἐνεργητέοις· τὴν δὲ δικαιοσύνην φρόνησιν ἐν ἀπονεμητέοις· ὡς μίαν οὖσαν ἀρετὴν, ταῖς δὲ πρὸς τὰ πράγματα σχέσεσι κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφέρειν δοκοῦσαν. – Diogenes Laërt. VII 161. ἀρετάς τε οὔτε πολλὰς εἰσῆγεν (scil. Aristo) ὡς ὁ Ζήνων. Cf. VII 126.

201 Plutarchus de virt. mor. 2 p. 441a. ἔοικε δὲ καὶ Ζήνων εἰς τοῦτό πως ὑποφέρεσθαι ὁ Κιτιεύς, ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δ᾽ αἱρετέοις σωφροσύνην, ἐν δ᾽ ὑπομενετέοις ἀνδρείαν. ἀπολογούμενοι δ᾽ ἀξιοῦσιν ἐν τούτοις τὴν ἐπιστήμην φρόνησιν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὠνομάσθαι.

202 Plutarchus de virt. mor. c. 3 p. 441c. κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι (scil. Menedemus, Aristo, Zeno, Chrysippus) τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσίν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται· καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, δι᾽ ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς καθ᾽ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ, λέγεσθαι δὲ ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρός τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον ἐκφέρηται· καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης.

203 Stobaeus Ecl. II 7, 1 p. 38, 15 W. οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τὸν Στωϊκὸν τροπικῶς· ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ᾽ ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι.

fiecare diferă de celelalte. Definindu-le apoi pe fiecare în parte, (Zenon) spune despre curaj că este înțelepciunea în privința <celor care trebuie îndurate, iar despre … că este înțelepciunea în cazul> celor ce trebuie îndeplinite; iar dreptatea este înțelepciunea în privința lucrurilor ce trebuie distribuite. Căci ei socotesc că virtutea este una, dar se diferențiază după chipul în care acționează în raport cu diverse lucruri. – Diogenes Laertios, VII, 161. Iar el (Ariston) nici nu a introdus mai multe virtuți, cum a făcut Zenon. *Cf.* VII, 126.

201

Plutarh, *Despre virtutea morală*, cap. 2, p. 441a. Se pare că și Zenon din Kition înclina într-o oarecare măsură spre această opinie, de vreme ce definea înțelepciunea în privința lucrurilor ce trebuie distribuite ca dreptate, în privința alegerii, drept cumpătare, iar în privința celor care trebuie îndurate, drept curaj. Apărătorii săi consideră însă că, prin ceea ce numea în aceste cazuri „înțelepciune“, Zenon voia să spună de fapt „știință“.

202

Plutarh, *Despre virtutea morală*, cap. 3, p. 441c. În orice caz, toți aceștia (adică Menedemos, Ariston, Zenon, Chrysippos) sunt de acord în privința faptului că virtutea este o dispoziție a părții conducătoare (*hegemonikon*) a sufletului și o facultate generată de rațiune, sau, mai curând, o socotesc a fi chiar rațiune coerentă cu ea însăși, fermă și imuabilă. În plus, ei consideră că partea pasională și irațională nu se deosebește prin nici o trăsătură și nici în privința naturii sufletului de cea rațională, ci că aceeași parte a sufletului pe care o numesc gândire și *hegemonikon*, preschimbându-se cu totul și transformându-se în funcție de diversele afectări pe care le suferă și de modificările de stare și dispoziție, devine viciu sau virtute, fără a avea nimic irațional în ea însăși. Ea este numită însă irațională atunci când un impuls dezvoltat excesiv și devenit deosebit de violent și puternic o antrenează spre ceva eronat și contrar deciziei raționale; căci pasiunea este o rațiune viciată și necontrolată, care dobândește forță și tărie din judecata superficială și eronată.

203

Stobaios, *Excerpte*, II, 7, 1, p. 38, 15 W. Iată metafora folosită de discipolii lui Zenon: caracterul este izvorul vieții, din care curg faptele particulare.

204 Diogenes Laërt. VII 173. κατὰ Ζήνωνα καταληπτὸν εἶναι τὸ ἦθος ἐξ εἴδους. – Aëtius IV 9, 17 (DDG p. 398). οἱ Στωϊκοὶ τὸν σοφὸν αἰσθήσει καταληπτὸν ἀπὸ τοῦ εἴδους τεκμηριωδῶς.

VI. De affectibus (vol. III, p. 92)

205 Diogenes Laërt. VII 110. ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.
Cicero Tusc. disp. IV 11. est igitur Zenonis haec definitio ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius, perturbationem esse appetitum vehementiorem. – ib. 47. definitio perturbationis, qua recte Zenonem usum puto; ita enim definit, ut perturbatio sit aversa a ratione contra naturam animi commotio, vel brevius, ut perturbatio sit appetitus vehementior, vehementior autem intellegatur is, qui procul absit a naturae constantia. – Cicero de off. I § 136. perturbationes, id est, motus animi nimios rationi non obtemperantes.
Stobaeus Ecl. II 7, 2 p. 44, 4 W. πᾶν πάθος ὁρμὴ πλεονάζουσα. – ib. 7, 10 p. 88, 8. πάθος δ' εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν. – Plut. in fragm. utr. anim. an corp. libid. et aegrit. c. 7 Andron. περὶ παθῶν c. 1.

206 Stobaeus Ecl. II 7, 1 p. 39, 5 W. ὡς δ' ὁ Στωϊκὸς ὡρίσατο Ζήνων· πάθος ἐστὶν ὁρμὴ πλεονάζουσα. οὐ λέγει „πεφυκυῖα πλεονάζειν", ἀλλ' ἤδη ἐν πλεονασμῷ οὖσα· οὐ γὰρ δυνάμει, μᾶλλον δ' ἐνεργείᾳ. ὡρίσατο δὲ κἀκείνως· „πάθος ἐστὶ πτοία ψυχῆς", ἀπὸ τῆς τῶν πτηνῶν φορᾶς τὸ εὐκίνητον τοῦ παθητικοῦ παρεικάσας. – Cf. ib. II 7, 10 p. 88, 11. διὸ καὶ πᾶσαν πτοίαν πάθος εἶναι, <καὶ> πάλιν <πᾶν> πάθος πτοίαν.

207 Cicero Acad. post. I 38. cumque perturbationem animi illi ex homine non tollerent – – sed ea contraherent in angustumque deducerent,

Diogenes Laertios, VII, 173. Potrivit lui Zenon, caracterul se poate cunoaște după înfățișare. – Aetios, IV, 9, 17 (DDG p. 398). Stoicii susțin că înțeleptul poate fi cunoscut, în mod vădit, după înfățișare. 204

VI. Despre pasiuni (vol. III, p. 92)

Diogenes Laertios, VII, 110. Iar pasiunea, potrivit lui Zenon, este mișcarea irațională și contrară naturii a sufletului, sau un impuls exacerbat. 205
Cicero, *Discuții tusculane*, IV, 11. Așadar aceasta este definiția dată de Zenon: pasiunea – pe care el o numește πάθος – este mișcarea sufletului, abătută de la dreapta rațiune și împotriva naturii. Mai pe scurt: pasiunea este un impuls exacerbat.[101] – *Ibidem*, 47. Definiția pasiunii dată de Zenon și pe care o găsesc corectă; căci el definește pasiunea ca fiind mișcarea sufletului abătută de la rațiune și contrară naturii sau, mai pe scurt, ca pe un impuls exacerbat, prin exacerbat înțelegând ceea ce se îndepărtează de regularitatea naturii. – Cicero, *Despre îndatoriri*, I, cap. 136. …pasiunile, adică mișcările excesive ale sufletului, care nu dau ascultare rațiunii…
Stobaios, *Excerpte*, II, 7, 2, p. 44, 4 W. Orice pasiune este un impuls exacerbat. – *Ibidem*, 7, 10, p. 88, 8. Pasiunea, spun ei, este un impuls exacerbat și care nu se supune deciziilor rațiunii, sau o mișcare irațională a sufletului, contrară naturii. – Plutarh, *Fragmente, Dacă plăcerea și durerea țin de suflet sau de corp*, cap. 7; Andronikos, *Despre pasiuni*, cap. 1.

Stobaios, *Excerpte*, II, 7, 1, p. 39, 5 W. După definiția lui Zenon stoicul, pasiunea este un impuls exacerbat. Nu spune „menit să crească în exces“, ci aflat deja în exces, deci nu în potență, ci în act. A mai definit-o și astfel: „pasiunea este exaltare (πτοία) a sufletului“, comparând mobilitatea părții pasionale a sufletului cu zborul înaripatelor (πτηνῶν). – *Cf. ibidem*, II, 7, 10, p. 88, 11. De aceea spunea că orice exaltare este pasiune și, la fel, orice pasiune este exaltare. 206

Cicero, *Academicele posterioare*, I, 38. <Filozofii anteriori> nu înlăturau pasiunile din sufletul omului […], dar le restrângeau lăsându-le cât 207

hic (scil. Zeno) omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem; cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem alia rationem collocarent, ne his quidem adsentiebatur. nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam. – Cf. III n. 447 (*ubi Zenonis nomen occurrit*).

208 Themistius de An. 90b Spengel II 197, 24. καὶ οὐ κακῶς οἱ ἀπὸ Ζήνωνος τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφὰς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας.

209 Galenus de Hippocr. et Plat. plac. V I (V 429 K., p. 405 ed. Iu. Müller). Ζήνων οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ χύσεις ἐπάρσεις τε καὶ [τὰς] πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. – ib. IV 3 (V 377 K. p. 348 ed. Iu. Müller). καὶ γὰρ Ζήνωνι κατά γε τοῦτο – καὶ πολλοῖς ἄλλοις μάχεται τῶν Στωικῶν, οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς ἀλλὰ [καὶ] τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δήξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη.

210 Galenus de Hippocr. et Plat. plac. III, 5 (V p. 332 K., p. 299 ed. Iu. Müller). καὶ μηκέτι παρ' ἡμῶν ἑτέραν ἐπιζητεῖν ἀπόδειξιν ὑπὲρ τοῦ τοὺς φόβους καὶ τὰς λύπας καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα πάθη κατὰ τὴν καρδίαν συνίστασθαι. ἀλλὰ τοῦτο μὲν καὶ παρ' αὐτῶν ὁμολογούμενον λαμβάνεται τῶν Στωϊκῶν· οὐ μόνον γὰρ Χρύσιππος ἀλλὰ καὶ Κλεάνθης καὶ Ζήνων ἑτοίμως αὐτὰ τιθέασιν.

211 Diogenes Laërt. VII 110. τῶν παθῶν τὰ ἀνωτάτω (καθά φησιν … Ζήνων ἐν τῷ περὶ παθῶν) εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν. – Stob. Ecl. II 7, 10 p. 88, 14. πρῶτα δ' εἶναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἡδονήν.

mai puțin câmp liber; Zenon a vrut ca înțeleptul să fie crutat de toate aceste afecțiuni asemănătoare unor boli; și, pe când cei vechi considerau că pasiunile sunt naturale și iraționale și situau dorința într-o anumită parte a sufletului, iar rațiunea, în alta, Zenon nu era de acord nici cu aceasta. Căci socotea că pasiunile sunt voluntare și provin dintr-o judecată bazată pe opinie, iar sursa tuturor pasiunilor, considera el, este o anume lipsă de moderație și de măsură. – *Cf.* vol. III, n. 447 (*unde apare numele lui Zenon*).

208 Themistios, *Despre suflet*, 90b, Spengel II, 197, 24. Nu greșeau defel discipolii lui Zenon considerând că pasiunile sufletului omenesc sunt distorsiuni ale rațiunii și judecăți greșite ale ei.

209 Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, V, I (V, 429 Kühn, p. 405 Iwan Müller). Zenon considera că pasiunile nu sunt judecățile însele, ci contracțiile și dilatările, ridicările și căderile sufletului care însoțesc judecățile. – *Ibidem*, IV, 3 (V, 377 Kühn, p. 348 Iwan Müller). Căci în această privință se opune lui Zenon – și multor altor stoici, care consideră că pasiunile sufletului sunt nu judecățile însele, ci contracțiile iraționale, scoborârile și spaimele, precum și ridicările și dilatările care le însoțesc.[102]

210 Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, III, 5 (V, p. 332 Kühn, p. 299 Iwan Müller). Și, în ce ne privește, nu mai avem nevoie de nici o altă dovadă a faptului că spaimele, durerile și toate celelalte pasiuni de acest fel se formează în inimă. Dar și stoicii sunt de acord în această privință: nu numai Chrysippos, ci și Cleanthes și Zenon sunt convinși de acest lucru.

211 Diogenes Laertios, VII, 110. Pasiunile principale (după cum spune … Zenon în tratatul *Despre pasiuni*) sunt de patru tipuri: durerea, frica, dorința și plăcerea. – Stobaios, *Excerpte*, II, 7, 10, p. 88, 14. Principalele tipuri sunt acestea patru: dorința, frica, suferința și plăcerea.

212 Cicero Tusc. disp. III 74, 75. Satis dictum esse arbitror aegritudinem esse opinionem mali praesentis, in qua opinione illud insit, ut aegritudinem suscipere oporteat. Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens.
Galen de Hipp. et Plat. plac. IV 7 (p. 416 K., p. 391 Iu. Müller). „ὁ γοῦν ὅρος οὗτος“, φησίν (Posidonius), „ὁ τῆς ἄτης, ὥσπερ οὖν καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν παθῶν ὑπό τε Ζήνωνος εἰρημένοι καὶ πρὸς τοῦ Χρυσίππου γεγραμμένοι, σαφῶς ἐξελέγχουσι τὴν γνώμην αὐτοῦ. δόξαν γὰρ εἶναι πρόσφατον τοῦ κακὸν αὐτῷ παρεῖναί φησι τὴν λύπην. ἐν ᾧ καὶ συντομώτερον ἐνίοτε λέγοντες ὧδέ πως προφέρονται· λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας“.

213 Lactantius Inst. div. III 23. inter vitia et morbos misericordiam ponit (Zeno). – id. Epist. ad. Pentad. 38. Zeno Stoicorum magister, qui virtutem laudat, misericordiam … tamquam morbum animi diiudicavit.

214 Cicero pro Mur. § 61. sapientem gratia nunquam moveri, nunquam cuiusquam delicto ignoscere; neminem misericordem esse nisi stultum et levem; viri non esse neque exorari neque placari.

215 Seneca de Ira I 16, 7. Nam, ut dicit Zenon, in sapientis quoque animo, etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet. Sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras affectuum, ipsis quidem carebit.

VII. De sapiente et insipiente (vol. III, p. 146)

De sapiente n. 216–223a – Peccata esse paria n. 224 – De insipiente n. 225–229

216 Stobaeus Ecl. II 7, 11g p. 99, 3 W. ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ᾽ αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς

Cicero, *Discuții tusculane*, III, 74, 75. Cred că s-a spus îndeajuns că suferința este reprezentarea unui rău prezent, reprezentare în care este conținută și ideea că vom avea de îndurat o suferință. La această definiție, Zenon adaugă, pe bună dreptate, condiția ca acea reprezentare a răului prezent să fie una recentă. 212
Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, IV, 7 (p. 416 Kühn, p. 391 Iwan Müller). „Așadar, această definiție a suferinței", afirmă (Posidonius), „precum și multe alte definiții ale pasiunilor enunțate de Zenon și scrise de Chrysippos, contrazic vădit doctrina lui. Căci suferința, susține el, este reprezentarea recentă potrivit căreia ne aflăm în prezența unui rău. Definiția e formulată uneori mai concis în acești termeni: suferința e reprezentarea recentă a prezenței unui rău.

Lactantius, *Instituțiile divine*, III, 23. Zenon pune mila printre vicii și boli. – *Idem*, *Epitoma pentru Pentadius*, 38. Zenon, magistrul stoicilor, care laudă virtutea, mila […] a condamnat-o ca pe o boală a sufletului.[103] 213

Cicero, *Pentru Murena*, cap. 61. Înțeleptul nu face nimănui nici o favoare; el nu iartă niciodată greșeala cuiva; căci milos e numai cel prost și slab; un bărbat adevărat nu se lasă nici înduplecat, nici îmblânzit… 214

Seneca, *Despre mânie*, I, 16, 7. Căci, după cum spune Zenon, și în sufletul înțeleptului, chiar dacă rana s-a vindecat, rămâne cicatricea. Astfel că, deși lipsit de pasiunile însele, el va simți totuși un fel de impresii vagi, ca niște umbre ale pasiunilor. 215

VII. Despre înțelept și despre netrebnic (vol. III, p. 146)

Despre înțelept, n. 216–233a – Toate greșelile sunt egale, n. 224 – Despre netrebnic, n. 225–229

Stobaios, *Excerpte*, II, 7, 11g, p. 99, 3 W. Zenon și filozofii stoici, discipolii săi, consideră că există două genuri de oameni: înțelepți și netrebnici. Înțelepții practică de-a lungul întregii lor vieți virtuțile, 216

τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις· ὅθεν τὸ μὲν ἀεὶ κατορθοῦν ἐν ἅπασιν οἷς προστίθεται, τὸ δὲ ἁμαρτάνειν. Καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον ταῖς περὶ τὸν βίον ἐμπειρίαις χρώμενον ἐν τοῖς πραττομένοις ὑπ᾽ αὐτοῦ πάντ᾽ εὖ ποιεῖν, καθάπερ φρονίμως καὶ σωφρόνως καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετάς· τὸν δὲ φαῦλον κατὰ τοὐναντίον κακῶς. καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον μέγαν εἶναι καὶ ἁδρὸν καὶ ὑψηλὸν καὶ ἰσχυρόν. μέγαν μὲν ὅτι δύναται ἐφικνεῖσθαι τῶν κατὰ προαίρεσιν ὄντων αὐτῷ καὶ προκειμένων· ἁδρὸν δέ, ὅτι ἐστὶν ηὐξημένος πάντοθεν· ὑψηλὸν δ᾽, ὅτι μετείληφε τοῦ ἐπιβάλλοντος ὕψους ἀνδρὶ γενναίῳ καὶ σοφῷ· καὶ ἰσχυρὸν δ᾽, ὅτι τὴν ἐπιβάλλουσαν ἰσχὺν περιπεποίηται, ἀήττητος ὢν καὶ ἀκαταγώνιστος. παρ᾽ ὃ καὶ οὔτε ἀναγκάζεται ὑπό τινος οὔτε ἀναγκάζει τινά, οὔτε κωλύεται οὔτε κωλύει, οὔτε βιάζεται ὑπό τινος οὔτ᾽ αὐτὸς βιάζει τινά, οὔτε δεσπόζει οὔτε δεσπόζεται, οὔτε κακοποιεῖ τινα οὔτ᾽ αὐτὸς κακοποιεῖται, οὔτε κακοῖς περιπίπτει <οὔτ᾽ ἄλλον ποιεῖ κακοῖς περιπίπτειν>, οὔτε ἐξαπατᾶται οὔτε ἐξαπατᾷ ἄλλον, οὔτε διαψεύδεται οὔτε ἀγνοεῖ οὔτε λανθάνει ἑαυτὸν, οὔτε καθόλου ψεῦδος ὑπολαμβάνει· εὐδαίμων δέ ἐστὶ μάλιστα καὶ εὐτυχὴς καὶ μακάριος καὶ ὄλβιος καὶ εὐσεβὴς καὶ θεοφιλὴς καὶ ἀξιωματικός, βασιλικός τε καὶ στρατηγικὸς καὶ πολιτικὸς καὶ οἰκονομικὸς καὶ χρηματιστικός. τοὺς δὲ φαύλους ἅπαντα τούτοις ἐναντία ἔχειν.

217 Athenaeus IV 158 B. Στωϊκὸν δὲ δόγμα ἐστὶν· ὅτι τε πάντα εὖ ποιήσει ὁ σοφὸς καὶ φακῆν φρονίμως ἀρτύσει· διὸ καὶ Τίμων ὁ Φλιάσιος ἔφη (fr. 22 Wachsm.) [καὶ]

„Ζηνώνειόν γε φακῆν ἕψειν ὃς μὴ φρονίμως μεμάθηκεν“

ὡς οὐκ ἄλλως δυναμένης ἑψηθῆναι φακῆς εἰ μὴ κατὰ τὴν Ζηνώνειον ὑφήγησιν ὃς ἔφη

„εἰς δὲ φακῆν ἔμβαλλε δυωδέκατον κοριάννου“.

218 Philo περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι Vol. II p. 45 Mang. ἄξιον τὸ Ζηνώνειον ἐπιφωνῆσαι, ὅτι θᾶττον ἂν ἀσκὸν βαπτίσαι τις πλήρη πνεύματος ἢ βιάσαιτο τῶν σπουδαίων ὁντινοῦν ἄκοντα δρᾶσαί τι τῶν ἀβουλήτων· ἀνένδοτος γὰρ ψυχὴ καὶ ἀήττητος, ἣν ὁ ὀρθὸς λόγος δόγμασι παγίοις ἐνεύρωσε.

în timp ce netrebnicii, viciile. De aceea cei dintâi reușesc întotdeauna în tot ceea ce fac, pe când ceilalți dau greș. Înțeleptul, folosind învățătura dobândită din experiența vieții, face totul așa cum se cuvine, potrivit cu prevederea, cumpătarea și celelalte virtuți. Netrebnicul, în schimb, comportându-se potrivit celor opuse, nu face nimic bine. Înțeleptul este mare, robust, înalt și puternic. Este mare pentru că își poate atinge propriile scopuri și proiecte. Este robust fiindcă e bine dezvoltat în toate sensurile. Este înalt fiindcă participă la înălțimea hărăzită omului nobil și înțelept. Este puternic întrucât și-a păstrat forța care i-a fost hărăzită, fiind de neîntrecut și de neînvins. De aceea, el nici nu este constrâns de vreun altul și nici el nu constrânge pe nimeni, nu este nici stingherit și nici nu stingherește pe nimeni, nici nu se lasă silit, nici nu-i silește pe alții prin forță, nu subjugă și nu este subjugat, nu face rău nimănui și nici nu suferă vreun rău din partea cuiva, nu cade în nenorocire și nici nu-i face pe alții să cadă, nu se lasă amăgit și nici nu amăgește pe altul, nu se înșală, nici nu ignoră, nici nu uită de sine și, în general, nu judecă fals. În plus, el este mai cu seamă fericit, norocos și favorizat de soartă, ferice, pios și iubit de zei, demn, numai bun pentru a domni, pentru a comanda oștile, pentru a se îndeletnici cu treburile publice, pentru a conduce familia și a dobândi avere. Netrebnicii însă au toate însușirile opuse.[104]

217

Athenaios, IV, 158 B. Este, de altfel, o idee stoică aceea că înțeleptul face bine orice lucru,[105] și chiar supa de linte o drege cu meșteșug. De aceea și Timon din Phleius spunea (fr. 22 Wachsm.):

„Să fiarbă lintea zenoniană cel ce n-a învățat meșteșugul",

ca și cum lintea n-ar putea fi fiartă decât după rețeta lui Zenon, care spunea:

„pune în linte douăsprezece boabe de coriandru".

218

Philon, *Orice om vrednic este liber*, vol. II, p. 45 Mangey. Se cuvine să adăugăm și spusa lui Zenon, că mai degrabă ai putea scufunda în apă un burduf plin cu aer decât să-l poți sili pe un om înțelept, oricare ar fi el, să facă un lucru împotriva voinței sale. Căci sufletul pe care rațiunea dreaptă l-a întărit prin învățături solide nu se predă și e de neînvins.

219 Plutarchus de aud. poët. 12 p. 33d. καὶ ὁ Ζήνων ἐπανορθούμενος τὸ τοῦ Σοφοκλέους (Nauck fr. trag. p. 253)

ὅστις δὲ πρὸς τύραννον ἐμπορεύεται,
κείνου ’στὶ δοῦλος, κἂν ἐλεύθερος μόλῃ

μετέγραφεν

οὐκ ἔστι δοῦλος, ἢν ἐλεύθερος μόλῃ,

τῷ ἐλευθέρῳ νῦν συνεκφαίνων τὸν ἀδεᾶ καὶ μεγαλόφρονα καὶ ἀταπείνωτον.

220 Cicero de finibus V 84. Paupertas si malum est, mendicus beatus esse nemo potest, quamvis sit sapiens. At Zeno eum non beatum modo, sed etiam divitem dicere ausus est. – idem pro Murena § 61. solos sapientes esse, si mendicissimi, divites.

221 Cicero pro Mur. § 61. solos sapientes esse, si distortissimi, formosos. – de fin. III 75. recte etiam pulcher appellabitur: animi enim lineamenta sunt pulchriora quam corporis.

222 Diogenes Laërt. VII 33. πάλιν ἐν τῇ πολιτείᾳ παριστάντα πολίτας καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον.

223 Clemens Alex. Strom. V 14, 95 p. 703 P. Ζήνων τε ὁ Στωϊκὸς, παρὰ Πλάτωνος λαβών, ὁ δὲ ἀπὸ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τοὺς ἀγαθοὺς πάντας ἀλλήλων εἶναι φίλους λέγει.

223a Plutarchus vita Arati 18. ὕστερον δὲ λέγεται σχολάζων (scil. Persaeus) πρὸς τὸν εἰπόντα μόνον αὐτῷ δοκεῖν στρατηγὸν εἶναι τὸν σοφόν „ἀλλὰ νὴ θεούς, φάναι, τοῦτο μάλιστα κἀμοί ποτε τῶν Ζήνωνος ἤρεσκε δογμάτων etc.“ Cf. n. 443.

224 Diogenes Laërt. VII 120. ἀρέσκει τε αὐτοῖς ἴσα ἡγεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα, καθά φησι … Ζήνων. – Sextus adv. math. VII 422.

Plutarh, *Cum trebuie tânărul să-i citească pe poeți*, 12, p. 33d. Și Zenon, corectând versul lui Sofocle (Nauck fr. trag. p. 253): 219

„Cine se duce la un tiran
acela-i negreșit sclav, chiar dacă liber vine“

l-a preschimbat în:

„acela nu este sclav, dacă liber vine“,

prin „liber“ desemnându-l pe omul neînfricat, mândru și care nu poate fi înjosit.[106]

Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, V, 84. Dacă sărăcia este un rău, nici un om sărman nu poate fi fericit, oricât ar fi de înțelept. Dar Zenon a cutezat să spună că acela este nu doar fericit, ci chiar bogat. – *Idem*, *Pentru Murena*, cap. 61. Doar înțelepții sunt bogați, chiar dacă sunt foarte săraci. 220

Cicero, *Pentru Murena*, cap. 61. Doar înțelepții sunt frumoși, chiar dacă sunt diformi. – *Despre supremul bine și supremul rău*, III, 75. …pe drept cuvânt va fi numit chiar frumos, căci trăsăturile sufletului sunt mai frumoase decât cele ale trupului… 221

Diogenes Laertios, VII, 33. Tot în *Republica* afirmă că numai înțelepții sunt adevărați cetățeni, prieteni, rude sau oameni liberi. 222

Clement din Alexandria, *Stromatele*, V, 14, 95, p. 703 P. Zenon stoicul, preluând o idee a lui Platon, care la rândul lui o preluase din filozofia barbară, susține că cei buni sunt cu toții prieteni între ei.[107] 223

Plutarh, *Viața lui Aratos*, 18. Iar mai târziu, după cum se spune, pe când ducea o viață tihnită, (Persaios), întreținându-se cu unul care afirma că după părerea lui doar înțeleptul poate fi strateg, a spus: „Dar, pe zei, odinioară și mie îmi plăcea tare mult acest precept al lui Zenon.“ *Cf.* n. 443. 223a

Diogenes Laertios, VII, 120. Mai susțin ei și că toate greșelile sunt egale, după cum spune […] Zenon. – Sextus, *Contra învățaților*, VII, 422. 224

κἀντεῦθεν ὁρμώμενοι οἱ περὶ τὸν Ζήνωνα ἐδίδασκον ὅτι ἴσα ἐστὶ τὰ ἁμαρτήματα.
Cicero pro Mur. § 61. omnia peccata esse paria. – Lactantius Inst. div. III 23. Zenonis paria peccata quis probat?
Cf. Cic. Paradox. III. Hor. Sat. I 3, 120 sq.

225 Cicero pro Mur. § 61. omne delictum scelus esse nefarium, nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocaverit.

226 Cassius scepticus ap. Diog. Laërt. VII 32. ἐχθροὺς καὶ πολεμίους καὶ δούλους καὶ ἀλλοτρίους λέγειν αὐτὸν (Ζήνωνα) ἀλλήλων εἶναι πάντας τοὺς μὴ σπουδαίους, καὶ γονεῖς τέκνων καὶ ἀδελφοὺς ἀδελφῶν <καὶ> οἰκείους οἰκείων.

227 Cicero pro Mur. § 61. nos autem, qui sapientes non sumus, fugitivos, exules, hostes, insanios denique esse dicunt.

228 Philo quod omnis probus liber Vol. II p. 453, 26 Mang. ὁ δὲ Ζήνων εἰ καί τις ἄλλος ὑπ᾽ ἀρετῆς ἀχθείς νεανικώτερον ἀποδείκνυσι περὶ τοῦ μὴ εἶναι τοῖς φαύλοις ἰσηγορίαν πρὸς ἀστείους. φησὶ γάρ· „οὐκ οἰμώξεται μὲν ὁ φαῦλος, ἐὰν ἀντιλέγῃ τῷ σπουδαίῳ; οὐκ ἄρ᾽ ἐστὶν ἰσηγορία τῷ φαύλῳ πρὸς σπουδαῖον.“

229 Seneca Epist. 83, 9. Vult nos ab ebrietate deterrere Zenon, vir maximus, huius sectae fortissimae ac sanctissimae conditor, audi ergo, quomodo colligat virum bonum non futurum ebrium. „Ebrio secretum sermonem nemo committit: viro autem bono committit: ergo vir bonus ebrius non erit.“
Philo de Plantatione Noë II p. 356 Mang., § 176 Wendland. εἰ τῷ μεθύοντι οὐκ ἄν τις εὐλόγως λόγον ἀπόῤῥητον παρακατάθοιτο, <τῷ δὲ ἀστείῳ παρακατατίθεται>, οὐκ ἄρα μεθύει ὁ ἀστεῖος.

Și, pornind de aici, discipolii lui Zenon expuneau teoria că toate greșelile sunt egale.
Cicero, *Pentru Murena*, cap. 61. ...toate greșelile sunt egale... Lactantius, *Instituțiile divine*, III, 23. Cine ar putea fi de acord cu teoria lui Zenon că toate greșelile sunt egale?
Cf. Cicero, *Paradoxurile stoicilor*, III; Horațiu, *Satire*, I, 3, 120 *sq*.

225 Cicero, *Pentru Murena*, cap. 61. ...orice delict este o crimă nelegiuită, iar cel ce sucește gâtul unui cocoș fără să fie nevoie nu e mai puțin criminal decât cel ce-și va fi sugrumat tatăl...

226 Kassios scepticul, în Diogenes Laertios, VII, 32. Zenon spunea că toți cei nevrednici sunt adversari, inamici, sclavi și străini unii pentru alții, chiar și părinții cu copiii, frații cu frații și rudele între ele.

227 Cicero, *Pentru Murena*, cap. 61. ...iar noi, cei care nu suntem înțelepți, am fi, spun ei, fugari, exilați, vrăjmași, într-un cuvânt, nebuni...[108]

228 Philon, *Orice om vrednic este liber*, vol. II, p. 453, 26 Mangey. Iar Zenon, aflându-se el mai mult ca oricare altul sub stăpânirea virtuții, se încumeta să arate că netrebnicii nu au același drept la cuvânt precum oamenii de ispravă. Căci spune el: „Nu se va tângui oare netrebnicul, dacă îl va contrazice pe cel virtuos?[109] Deci netrebnicul nu are același drept la cuvânt precum omul vrednic."

229 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 83, 9. Zenon, acel bărbat de seamă, întemeietorul acestei prea puternice și venerabile școli, vrea să ne țină departe de viciul beției. Ascultă deci cum deduce că omul de ispravă nu se va îmbăta: „Unui om beat nimeni nu-i încredințează un secret, dar unui om de ispravă i-l va încredința. Deci omul de ispravă nu se va îmbăta."[110]
Philon, *Despre podgoria lui Noe*, II, p. 356 Mangey, § 176 Wendland. Dacă unui om beat nimeni nu-i va încredința, în principiu, un secret, <în schimb înțeleptului i-l încredințează>, rezultă că omul de ispravă nu se îmbată.

VIII. De mediis officiis
(vol. III, p. 134)

230 Diogenes Laërt. VII 107. 108. ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογόν [τε] ἴσχει ἀπολογισμόν· οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει. ὁρᾶσθαι γὰρ κἀπὶ τούτων καθήκοντα. κατωνομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἥκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. – Cf. ib. 25. φασὶ δὲ καὶ πρῶτον καθῆκον ὠνομακέναι καὶ λόγον περὶ αὐτοῦ πεποιηκέναι.
Stobaeus Ecl. II 7. 8 p. 85, 13 W. ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον· τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθῆκον δὲ τὸ ἐναντίως. τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ <δὲ> τῶν λογικῶν ζῴων οὕτως ἀποδίδοται· τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ.
Cicero de fin. III 58. est autem officium quod ita factum est ut eius facti probabilis ratio reddi possit.

231 Cicero Acad. post. I 37. Atque ut haec non tam rebus quam vocabulis commutaverat (scil. Zeno de bonis et praepositis) sic inter recte factum atque peccatum officium et contra officium media locabat quaedam, recte facta sola in bonis actionibus ponens, prave, id est peccata, in malis; officia autem [et] servata praetermissaque media putabat.

232 Cicero de finibus IV 56. Postea tuus ille Poenulus (scis enim Citieos, clientes tuos, e Phoenicia profectos), homo igitur acutus, causam non optinens repugnante natura verba versare coepit et primum rebus iis, quas nos bonas ducimus, concessit, ut haberentur aestimabiles et ad naturam accomodatae, faterique coepit sapienti, hoc est summe beato, commodius tamen esse, si ea quoque habeat, quae bona non audet appellare, naturae accommodata esse concedit,

VIII. Despre îndatoririle intermediare
(vol. III, p. 134)

230 Diogenes Laertios, VII, 107, 108. În plus, spun ei, îndatorirea este acțiunea căreia, odată săvârșită, i se poate da o justificare rezonabilă, precum consecvența în viață, care se răsfrânge chiar și asupra plantelor și animalelor. Căci și la acestea, spun ei, se pot recunoaște îndatoriri. Zenon a folosit cel dintâi termenul „îndatorire“, denumire care provine de la faptul de a-i reveni cuiva.[111] – Cf. *ibidem*, 25. Se mai spune că el, cel dintâi, a folosit termenul „îndatorire“ și a scris un tratat pe această temă.
Stobaios, *Excerpte*, II, 7, 8, p. 85, 13 W. El definește îndatorirea astfel: consecvența în viață, adică acțiunea săvârșită căreia i se poate da o justificare rezonabilă; în schimb, celei săvârșite contrar îndatoririi nu i se poate da o astfel de justificare. Aceasta se răsfrânge și asupra ființelor neraționale, căci și ele acționează în conformitate cu propria natură. Iar pentru ființele raționale formulează astfel: consecvența în viață.
Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, III, 58. Îndatorirea e acțiunea săvârșită astfel încât să i se poată da o justificare rezonabilă.

231 Cicero, *Academicele posterioare*, I, 37. Și, după cum pe toate acestea (adică lucrurile bune și cele preferate, Zenon) le schimbase nu atât în substanță, cât cu numele, tot astfel între săvârșirea binelui și greșeală așeza ca intermediare îndatorirea și opusul ei, numărând numai săvârșirea binelui printre acțiunile bune, iar faptele imorale, adică greșelile, așezându-le între rele; în schimb, atât respectarea, cât și neglijarea îndatoririlor le privea ca pe ceva intermediar.

232 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 56. Apoi, fenicianul tău (doar știi bine că protejații tăi citioți vin din Fenicia), un spirit pătrunzător, ziceam, văzându-și cauza pierdută fiindcă natura însăși i se împotrivea, a început să mânuiască vorbele și a admis, mai întâi, ca lucrurile pe care noi le numim bune să fie socotite demne de prețuire și în acord cu natura. Apoi a început să recunoască și că înțeleptului, adică celui fericit în cel mai înalt grad, i-ar fi totuși mai

negatque Platonem, si sapiens non sit, eadem esse in causa, qua tyrannum Dionysium; huic mori optimum esse propter desperationem sapientiae, illi propter spem vivere; peccata autem partim esse tolerabilia, partim nullo modo, propterea quod alia peccata plures, alia pauciores quasi numeros officii praeterirent; iam insipientes alios ita esse, ut nullo modo ad sapientiam possent pervenire, alios, qui possent, si id egissent, sapientiam consequi.

IX. Vitae agendae praecepta (vol. III, p. 172)

Varia praecepta n. 233–246 – De puerorum amore n. 247–249 – Cynica n. 250–257 – De rationali excessu n. 258 – Πολιτεία *n. 259–271*

233 Galenus de cogn. Animi morbis Vol. V p. 13 Kühn. οὕτω γοῦν καὶ Ζήνων ἠξίου πάντα πράττειν ἡμᾶς ἀσφαλῶς, ὡς ἀπολογησομένους ὀλίγον ὕστερον παιδαγωγοῖς· ὠνόμαζε γὰρ οὕτω ἐκεῖνο ὁ ἀνὴρ τοὺς πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων, ἑτοίμους ὄντας τοῖς πέλας ἐπιτιμᾶν κἂν μηδεὶς αὐτοὺς παρακαλῇ.

234 Plutarchus de prof. in virt. 12 p. 82f. ὅρα δὴ καὶ τὸ τοῦ Ζήνωνος ὁποῖόν ἐστιν. ἠξίου γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνείρων ἕκαστον αὑτοῦ συναισθάνεσθαι προκόπτοντος, εἰ μήθ' ἡδόμενον αἰσχρῷ τινι ἑαυτὸν μήτε τι προσιέμενον ἢ πράττοντα τῶν δεινῶν καὶ ἀτόπων ὁρᾷ κατὰ τοὺς ὕπνους, ἀλλ' οἷον ἐν βυθῷ γαλήνης ἀκλύστου καταφανεῖ διαλάμπει τῆς ψυχῆς τὸ φανταστικὸν καὶ παθητικὸν διακεχυμένον ὑπὸ τοῦ λόγου.

235 Proclus ad Hesiod. Op. et D. 291 (*fortasse ex Plutarcho*). Ζήνων ὁ Στωϊκὸς ἐνήλλαττε τοὺς στίχους λέγων·

bine dacă le-ar avea și pe cele pe care nu cuteza a le numi bune, dar despre care recunoștea că sunt conforme naturii. A ajuns să tăgăduiască și că Platon, chiar dacă nu e înțelept, ar fi în aceeași categorie cu tiranul Dionysios: pentru acesta din urmă – cum în ceea ce-l privește nu e nici o speranță că va ajunge la înțelepciune –, cel mai bine ar fi să moară, în schimb pentru cel dintâi, pentru care există o astfel de speranță, să trăiască. Cât privește greșelile, mai spunea că unele ar fi tolerabile, altele – câtuși de puțin, deoarece unele ar încălca un mai mare număr de îndatoriri, iar altele – mai puține. Iar dintre cei lipsiți de înțelepciune, unii nu ar putea ajunge cu nici un chip la înțelepciune, alții, în schimb, ar putea să o dobândească, dacă și-ar da silința.

IX. Precepte de viață (vol. III, p. 172)

Diverse precepte, n. 233–246 – Despre iubirea pentru tineri, n. 247–249 – Învățături cinice, n. 250–257 – Despre moarte din perspectiva rațiunii, n. 258 – Republica, n. 259–271

233 Galenos, *Despre diagnosticul și terapia afecțiunilor sufletului*, vol. V, p. 13 Kühn. Așa socotea și Zenon, că trebuie să facem totul fără greș, ca și cum ar trebui să dăm îndată socoteală pedagogilor; căci așa obișnuia acel bărbat să îi numească pe cei mai mulți oameni gata să-i judece pe cei din jur, chiar dacă nimeni nu i-a invitat să-și spună părerea.

234 Plutarh, *Cum își dă seama cineva de progresele sale în virtute*, 12, p. 82f. Ia seama și la poziția lui Zenon: el considera că fiecare își dă seama de progresul său <în virtute> după visele pe care le are, anume dacă nu se vede în vis complăcându-se în lucruri rușinoase, dacă nu-și apare ca îndurând sau săvârșind grozăvii și lucruri dezgustătoare, ci facultatea reprezentării și cea pasională ale sufletului strălucesc ca într-un afund de mare calmă și nebătută de valuri, destinse sub influența rațiunii.[112]

235 Proklos, *Comentarii la* Munci și zile *a lui Hesiod*, 291 (*probabil din Plutarh*). Zenon stoicul a schimbat ordinea versurilor astfel:

κεῖνος μὲν πανάριστος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται·
ἐσθλὸς δ᾽ αὖ κἀκεῖνος ὃς αὐτῷ πάντα νοήσῃ,

τῇ εὐπειθείᾳ τὰ πρωτεῖα διδούς, τῇ φρονήσει δὲ τὰ δευτερεῖα. – Diogenes Laërt. VII 25, 26. τούς τε Ἡσιόδου στίχους μεταγράφειν οὕτω (*seq. versus*). κρείττονα γὰρ εἶναι τὸν ἀκοῦσαι καλῶς δυνάμενον τὸ λεγόμενον καὶ χρῆσθαι αὐτῷ τοῦ δι᾽ αὑτοῦ τὸ πᾶν συννοήσαντος. τῷ μὲν γὰρ εἶναι μόνον τὸ συνεῖναι, τῷ δ᾽ εὖ πεισθέντι προσεῖναι καὶ τὴν πρᾶξιν. – Themistius Or. VIII 108 C. ἐμοὶ δὲ καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς λίαν ἀρεστὸς τὴν εὐπείθειαν ἀποφηνάμενος τῆς ἀγχινοίας ἀρετὴν εἶναι βασιλικωτέραν καὶ τὴν τάξιν τὴν Ἡσιόδου μεταθείς κ. τ. λ. – id. Or. XIII 171 D Hard. ὀρθῶς γὰρ ὑπελάμβανε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς βασιλικωτέραν εἶναι τῆς ἀγχινοίας τὴν εὐπείθειαν.

236 Maximus Floril. c. 6 (Mai scriptor. vet. nov. coll. vol. II p. XXVII adn. 1). ὁ μὲν γεωργὸς ἀφ᾽ ὧν ἂν <φυτῶν> πολὺν καὶ καλὸν θέλῃ καρπὸν λαβεῖν, ὠφέλιμον ἑαυτὸν ἐκείνοις παρέχεται καὶ πάντα πρότον ἐπιμελεῖται καὶ θεραπεύει· πολὺ δὲ μᾶλλον ἄνθρωποι <ἀνθρώποις> τοῖς ὠφελίμοις πεφύκασι χαρίζεσθαι καὶ περὶ τοὺς τοιούτους μάλιστα σπουδάζειν. καὶ θαυμαστὸν οὐδέν. καὶ γὰρ καὶ τῶν μερῶν τοῦ σώματος ἐκείνων ἐπιμελούμεθα μᾶλλον, ἅπερ ὠφελιμώτερα ἑαυτοῖς πρὸς τὴν ὑπηρεσίαν νομίζομεν εἶναι. ὅθεν ὁμοίως, ὑφ᾽ ὧν εὖ πάσχειν ἀξιοῦμεν, ὠφελίμους αὐτοῖς ἔργοις, ἀλλὰ μὴ τοῖς λόγοις εἶναι δεῖ. οὐδὲ γὰρ ἡ ἐλαία τῷ θεραπεύοντι αὐτὴν ἐπαγάλλεται, ἀλλ᾽ ἐκφέρουσα πολλούς τε καὶ καλοὺς καρποὺς ἔπεισεν ἑαυτῆς ἐπιλεῖσθαι μᾶλλον.

237 Stobaeus Flor. 14, 4 (Vol. I p. 469 Hense) = Anton. Meliss. I 52.
ἔλεγχε σαυτόν, ὅστις εἶ, μὴ πρὸς χάριν
ἄκου᾽, ἀφαιροῦ δὲ κολάκων παρρησίαν.

238 Stobaeus Floril. IV 106 (Vol. I p. 245 Hense). Ζήνων δὲ ἔφη γελοῖον ἑκάστου μὲν τοῖς παραγγέλμασιν ὡς δεῖ ζῆν μὴ προσέχειν, ὡς οὐκ

„Pe toți îi întrece acela ce-ascultă de sfatul cuminte,
Dar de ispravă-i și cel ce singur la toate gândește“,
punând pe primul plan aptitudinea de a da ascultare și pe plan secund pe aceea de a judeca.[113] – Diogenes Laertios, VII, 25, 26. Versurile lui Hesiod le-a preschimbat astfel: (*urmează versurile*). Căci pe cel ce știe să ia aminte și să se slujească de ce i se spune îl socotea superior celui care le cântărește pe toate de unul singur, fiindcă acesta din urmă dispune doar de judecată, pe când celui care urmează sfatul înțelept îi revine în plus și fapta. – Themistios, *Discursuri*, VIII, 108 C. După mine, Zenon din Kition are mare dreptate când spune că ascultarea este o virtute mai nobilă decât inteligența, inversând versurile lui Hesiod etc. – *Idem*, *Discursuri*, XIII, 171 D Hard. Pe bună dreptate socotea Zenon din Kition că ascultarea este o virtute mai nobilă decât inteligența.

236 Maximos Planoudes, *Florilegiu*, cap. 6 (Mai, *Scriptores veteres nova collectio*, vol. II, p. XXVII, adn. 1). Cultivatorul care vrea să culeagă roade bune și îmbelșugate de la plantele lui caută să le ofere tot ce le poate prii, se ocupă de ele și le îngrijește în fel și chip. Cu atât mai mult le este dat de la natură oamenilor să nutrească afecțiune pentru cei folositori și să-și dea osteneala pentru ei. Iar lucrul acesta nu este de mirare. Căci și cu părțile corpului facem la fel: avem mai multă grijă de acelea pe care le considerăm a fi mai folositoare prin serviciile pe care ni le aduc. Și, în același fel, tot ceea ce socotim că ne este benefic trebuie să ne fie de folos prin fapte, și nu doar în vorbe. Căci nici măslinul nu se fălește în fața îngrijitorului său, ci, mai degrabă, îl convinge să se ocupe de el, purtând rod îmbelșugat și de soi.

237 Stobaios, *Antologie*, 14, 4 (vol. I, p. 469 Hense) = Anton. Meliss., I, 52.
„Judecă-te, află cine ești, nu lua seama doar la ce-ți cade bine,
De lingușitori și-a lor vorbărie ține-te departe.“

238 Stobaios, *Antologie*, IV, 106 (vol. I, p. 245 Hense). Zenon spunea că este ridicol ca, pe de o parte, să nu pleci urechea la sfaturile de

εἰδότων, τὸν δὲ παρὰ πάντων ἔπαινον θαυμάζειν, ὡς ἐχόμενον κρίσεως.

239 Athenaeus VI 233 B. C. Ζήνων δὲ ὁ ἀπὸ τῆς Στοᾶς πάντα τἆλλα <φαίνεται> πλὴν τοῦ νομίμως αὐτοῖς (scil. auro et argento) καὶ καλῶς χρῆσθαι νομίσας ἀδιάφορα, τὴν μὲν αἵρεσιν αὐτῶν καὶ φυγὴν ἀπειπών, τὴν χρῆσιν δὲ τῶν λιτῶν καὶ ἀπερίττων προηγουμένως ποιεῖσθαι προστάσσων· ὅπως ἀδεῆ καὶ ἀθαύμαστον πρὸς τἆλλα τὴν διάθεσιν τῆς ψυχῆς ἔχοντες οἱ ἄνθρωποι, ὅσα μήτε καλά ἐστι μήτε αἰσχρὰ, τοῖς μὲν κατὰ φύσιν ὡς ἐπὶ πολὺ χρῶνται, τῶν δ᾽ ἐναντίων μηδὲν ὅλως δεδοικότες λόγῳ καὶ μὴ φόβῳ τούτων ἀπέχωνται.

240 Stobaeus Floril. VI 20 (Vol. I p. 285 Hense). ὁ Ζήνων ᾐτιᾶτο τοὺς πλείστους λέγων „ἐξὸν ἀπὸ τῶν πόνων τὰς ἡδονὰς φέρειν, ἀπὸ τῶν μαγειρείων λαμβάνοντας“.

241 Clemens Alex. Strom. II 20 125 P. p. 494, S. p. 178. καλῶς ὁ Ζήνων ἐπὶ τῶν Ἰνδῶν ἔλεγεν ἕνα Ἰνδὸν παροπτώμενον ἐθέλειν <ἂν> ἰδεῖν ἢ πάσας τὰς περὶ πόνου ἀποδείξεις μαθεῖν.

242 Athenaeus XIII 565 D. ὁ δὲ σοφὸς ἐκεῖνος Ζήνων, ὥς φησιν Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος, προμαντευόμενος ὑμῶν, ὡς τὸ εἰκός, περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς προσποιητοῦ ἐπιτηδεύσεως, ἔφη ὡς οἱ παρακούσαντες αὐτοῦ τῶν λόγων καὶ μὴ συνέντες ἔσονται ῥυπαροὶ καὶ ἀνελεύθεροι· καθάπερ οἱ τῆς Ἀριστίππου παρενεχθέντες· αἱρέσεως ἄσωτοι καὶ θρασεῖς.
Cf. Cicero de nat. deor. III 77. si verum est quod Aristo Chius dicere solebat, nocere audientibus philosophos iis, qui bene dicta male interpretarentur: posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire. (Aristonis fr. n. 348)

viață ale unuia și altuia, socotindu-le nerozii, dar, în schimb, să te bucure laudele tuturor, ca și cum acestea ar fi vorbe spuse cu temei.

Athenaios, VI, 233 B–C. Dar Zenon stoicul se pare că le considera pe toate indiferente, cu excepția folosirii corecte și legale a aurului și argintului; respingând deopotrivă alegerea și evitarea lor, recomanda să se folosească de preferință lucrurile simple și nesofisticate. În acest fel oamenii, menținându-și o dispoziție a sufletului netulburată nici de teamă și nici de admirație față de lucrurile nici frumoase, dar nici de condamnat, să se folosească mai cu seamă de cele conforme naturii; și, fără a se teme propriu-zis de cele contrare, să se ferească de ele nu de frică, ci din motive raționale. 239

Stobaios, *Antologie*, VI, 20 (vol. I, p. 285 Hense). Zenon îi dojenea pe majoritatea oamenilor cu vorbele: „Deși se pot obține plăceri din muncă, ei le iau din bucătărie." 240

Clement din Alexandria, *Stromatele*, II, 20, 125 P. p. 494, S., p. 178. Avea dreptate Zenon când spunea, în legătură cu indienii, că mai curând ar fi vrut să vadă un singur indian arzând în flăcări decât să învețe toate demonstrațiile cu privire la durere. 241

Athenaios, XIII, 565 D. Dar înțeleptul acela, Zenon, vestind ca un prezicător viitorul <școlii> voastre, după cum relatează Antigonos din Karystos, se pare că ar fi spus cu privire la modul de viață și calea pe care pretindeți că o urmați că cei care ascultă într-o doară argumentele sale și nu le înțeleg vor ajunge grosolani și cărpănoși, așa cum cei rătăciți dintre adepții lui Aristip au ajuns desfrânați și fără obraz. 242
Cf. Cicero, *Despre natura zeilor*, III, 77. Dacă este adevărat ce obișnuia să spună Ariston din Chios, anume că filozofii le dăunează acelor discipoli care interpretează greșit spusele lor înțelepte, așa încât din școala lui Aristip pot ieși niște desfrânați, iar din școala lui Zenon, niște oameni fără inimă… (Ariston, fr. 348).

243 Musonius περὶ κουρᾶς ap. Stob. Floril. 6, 24 (Vol. I p. 289 Hense). εὖ γὰρ εἴρηται, ἔφη, τὸ τοῦ Ζήνωνος ὅτι τούτου ἕνεκα καρτέον, οὗ καὶ κομητέον, τοῦ κατὰ φύσιν, ἵνα μὴ βαρούμενός τις ὑπὸ τῆς κόμης μηδ᾽ ἐνοχλούμενος ᾖ πρὸς μηδεμίαν ἐνέργειαν.

244 Origenes c. Celsum VII 63 p. 739. ἐκκλίνουσι τὸ μοιχεύειν οἱ τὰ τοῦ Κιτιέως Ζήνωνος φιλοσοφοῦντες … διὰ τὸ κοινωνικὸν· καὶ <γὰρ> παρὰ φύσιν εἶναι τῷ λογικῷ ζῴῳ νοθεύειν τὴν ὑπὸ τῶν νόμων ἑτέρῳ προκαταληφθεῖσαν γυναῖκα καὶ φθείρειν τὸν ἄλλου ἀνθρώπου οἶκον.

245 Diogenes Laërt. VII 22. δεῖν τε ἔλεγε τοὺς νέους πάσῃ κοσμιότητι χρῆσθαι ἐν πορείᾳ καὶ σχήματι καὶ περιβολῇ. συνεχές τε προεφέρετο τοὺς ἐπὶ τοῦ Καπανέως Εὐριπίδου στίχους (Suppl. v. 861 sq.)

ὅτι βίος μὲν ἦν αὐτῷ,
ἥκιστα δ᾽ ὄλβῳ γαῦρος ἦν, φρόνημα δὲ
οὐδέν τι μεῖζον εἶχεν ἢ πένης ἀνήρ.

246 Clemens Alex. Paedag. III 11, 74 p. 296 P. ὑπογράφειν ὁ Κιτιεὺς ἔοικε Ζήνων εἰκόνα νεανίᾳ καὶ οὕτως αὐτὸν ἀνδριαντουργεῖ· ἔστω, φησί, καθαρὸν τὸ πρόσωπον, ὀφρὺς μὴ καθειμένη, μηδ᾽ ὄμμα ἀναπεπταμένον μηδὲ διακεκλασμένον, μὴ ὕπτιος ὁ τράχηλος, μηδ᾽ ἀνιέμενα τὰ τοῦ σώματος μέλη, ἀλλὰ [τὰ] μετέωρα ἐντόνοις ὅμοια· ὀρθὸς νοῦς πρὸς τὸν λόγον, ὀξύτης καὶ κατοκωχὴ τῶν ὀρθῶς εἰρημένων, καὶ σχηματισμοὶ καὶ κινήσεις μηδὲν ἐνδιδοῦσαι τοῖς ἀκολάστοις ἐλπίδος. αἰδὼς μὲν ἐπανθείτω καὶ ἀρρενωπία· ἀπέστω δὲ καὶ ὁ ἀπὸ τῶν μυροπωλίων καὶ χρυσοχοείων καὶ ἐριοπωλίων ἄλυς καὶ ὁ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐργαστηρίων, ἔνθα ἑταιρικῶς κεκοσμημένοι, ὥσπερ ἐπὶ τέγους καθεζόμεναι, διημερεύουσιν.

247 Athenaeus XIII 563 E (*Stoicos Myrtilus adloquitur*). ἐζηλωκότες τὸν ἀρχηγὸν ὑμῶν τῆς σοφίας Ζήνωνα τὸν Φοίνικα, ὃς οὐδέποτε γυναικὶ ἐχρήσατο, παιδικοῖς δ᾽ ἀεί, ὡς Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος ἱστορεῖ ἐν τῷ περὶ τοῦ βίου αὐτοῦ· θρυλεῖτε γὰρ ὅτι „δεῖ μὴ τῶν σωμάτων ἀλλὰ τῆς ψυχῆς ἐρᾶν“, οἵτινες μέχρι ὀκτὼ καὶ εἴκοσι ἐτῶν δεῖν λέγοντες συνέχειν τοὺς ἐρωμένους.

Musonius, *Despre tunsoare*, în Stobaios, *Antologie*, 6, 24 (vol. I, p. 289 Hense). Bine a spus Zenon, zicea el, că este conform naturii să ne tundem părul și să-l pieptănăm, ca să nu fim îngreunați de el și stânjeniți în vreo activitate. 243

Origenes, *Contra lui Celsus*, VII, 63, p. 739. Filozofii adepți ai lui Zenon respingeau adulterul [...] din rațiuni de bună conviețuire. <Căci> pentru o ființă rațională este contrar naturii să comită adulter cu o femeie deja dată altuia prin lege și să strice casa unui alt bărbat. 244

Diogenes Laertios, VII, 22. Mai spunea că tinerii trebuie să arate toată cuviința în mers, în ținută și în veșminte. Cita întruna versurile lui Euripide despre Capaneus (*Rugătoarele*, vv. 861 *sq*.): 245

„Avea noian de bogății, dar nu se sumețea pentru avere;
nu se purta mai mândru decât un om sărac."[114]

Clement din Alexandria, *Dascălul*, III, 11, 74, p. 296 P. Se pare că Zenon a schițat imaginea unui tânăr, înfățișându-l pe de-a-ntregul ca sculptat: Să fie, spune el, curat la chip, sprâncenele să nu-i adumbrească privirea, iar ochii să nu-i fie nici holbați, nici mijiți, gâtul să nu fie lăsat pe spate, nici membrele să nu-i atârne, ci să fie întinse ca o coardă; să-i fie dreaptă judecata, să fie perspicace și receptiv față de cei ce vorbesc cu dreptate, iar prin gesturi și mișcări să nu le dea speranțe desfrânaților, pudoarea să-i însoțească bărbăția; să se țină departe de zarva parfumierilor, a giuvaiergiilor și a negustorilor de postavuri, ca și de alte prăvălii, pe unde se adună unii și alții și își petrec timpul cu găteli ca într-un lupanar. 246

Athenaios, XIII, 563 E (*Myrtilos se adresează stoicilor*). Zeloși adepți ai maestrului vostru într-ale înțelepciunii, Zenon fenicianul, care n-a avut niciodată relații cu vreo femeie, ci numai cu tineri, după cum povestește Antigonos din Karystos în cartea sa *Viața lui Zenon*; căci repetați întruna că „trebuie să iubești nu trupurile, ci sufletul", tocmai voi, care spuneți că trebuie să ne desfătăm cu amanții până împlinesc douăzeci și opt de ani. 247

248 Diogenes Laërt. VII 129. καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἴδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν, ὥς φησι Ζήνων ἐν τῇ πολιτείᾳ.

249 Sextus Pyrrh. Hypotyp. III 200. καὶ τί θαυμαστόν, ὅπου γε καὶ οἱ ἀπὸ τῆς κυνικῆς φιλοσοφίας καὶ οἱ περὶ τὸν Κιτιέα Ζήνωνα καὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον ἀδιάφορον τοῦτο (i.e. ἀρρενομιξίαν) εἶναί φασιν;

250 Sextus Pyrrh. Hypotyp. III 245. οἷον γοῦν ὁ αἱρεσιάρχης αὐτῶν Ζήνων ἐν ταῖς διατριβαῖς φησι περὶ παίδων ἀγωγῆς ἄλλα τε ὅμοια καὶ τάδε· „διαμηρίζειν μηδὲν μᾶλλον μηδὲ ἧσσον παιδικὰ ἢ μὴ παιδικά μηδὲ θήλεα ἢ ἄρρενα· οὐ γὰρ παιδικοῖς ἄλλα ἢ μὴ παιδικοῖς οὐδὲ θηλείαις ἢ ἄρρεσιν, ἀλλὰ ταὐτὰ πρέπει τε καὶ πρέποντά ἐστιν." – id. adv. math. XI 190. καὶ μὴν περὶ μὲν παίδων ἀγωγῆς ἐν ταῖς διατριβαῖς ὁ αἱρεσιάρχης Ζήνων τοιαῦτά τινα διέξεισιν (*sequuntur eadem verba, sed* ἄλλα παιδικοῖς *pro* παιδικοῖς ἄλλα).

251 Sextus adv. math. XI 190. καὶ πάλιν (ὁ Ζήνων)· „διαμεμήρικας τὸν ἐρώμενον; οὐκ ἔγωγε. πότερον οὐκ ἐπεθύμησας αὐτὸν διαμηρίσαι; καὶ μάλα. ἀλλὰ ἐπεθύμησας παρασχεῖν σοι αὐτόν, [ἢ] ἐφοβήθης κελεῦσαι; μὰ Δί'. ἀλλ' ἐκέλευσας; καὶ μάλα. εἶτ' οὐχ ὑπηρέτησέ σοι; οὐ γάρ."

252 Plutarchus quaest. conviv. III 6, 1 p. 653e. ὡς ἔγωγε νὴ τὸν κύνα καὶ τοὺς Ζήνωνος ἂν ἐβουλόμην, ἔφη, διαμηρισμοὺς ἐν συμποσίῳ τινὶ καὶ παιδιᾷ μᾶλλον ἢ σπουδῆς τοσαύτης ἐχομένῳ συγγράμματι, τῇ Πολιτείᾳ, κατατετάχθαι.

253 Epiphanius adv. Haeres. III 36 (DDG p. 592). Ζήνων ὁ Κιτιεὺς, ὁ Στωϊκὸς ἔφη .... τοὺς δὲ τελευτῶντας ζῴοις παραβάλλειν χρῆναι ἢ πυρί. καὶ τοῖς παιδικοῖς χρῆσθαι ἀκωλύτως.

248 Diogenes Laertios, VII, 129. Înțeleptul se va îndrăgosti de tinerii în a căror înfățișare se reflectă o dispoziție naturală către virtute, după cum spune Zenon în *Republica*.

249 Sextus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 200. Și ce este de mirare dacă adepții filozofiei cinice și discipolii lui Zenon din Kition, ai lui Cleanthes și Chrysippos spuneau despre aceasta (adică despre sodomie) că este ceva indiferent?

250 Sextus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 245. Totuși, conducătorul școlii voastre, Zenon, în *Disertații*, spune cu privire la educația tinerilor și alte lucruri de același fel, printre care: „Nu e cu nimic mai bine sau mai rău dacă posezi tineri ori netineri sau dacă ai relații cu femei ori cu bărbați; căci nu este vorba de ceva destinat tinerilor sau netinerilor, femeilor sau bărbaților, ci aceleași lucruri se potrivesc <în toate aceste cazuri> și sunt potrivite ca atare."[115] – *Idem*, *Contra învățaților*, XI, 190. Iar legat de educația tinerilor, maestrul Zenon expune în *Disertații* aceleași lucruri. (*Urmează aceleași cuvinte, cu deosebirea că în loc de* ἄλλα παιδικοῖς *apare* παιδικοῖς ἄλλα.)

251 Sextus, *Contra învățaților*, XI, 190. Și la rândul său Zenon: „Te-ai iubit cu amantul tău? Nu, nicidecum! Dar nu ai vrut să te iubești cu el? Și încă cum! Atunci, ai dorit ca el să ți se dea și ți-a fost teamă să i-o ceri? Dar cum nu, pe Zeus! I-ai cerut-o deci? Sigur că da! Și el nu ți-a cedat? Cu nici un chip!"

252 Plutarh, *Dialoguri simpotice*, III, 6, 1, p. 653e. Pe câine, spunea el, în ce mă privește, mi-ar plăcea împreunările lui Zenon mai curând la vreun banchet sau joc decât într-un tratat așa serios cum e *Republica*.

253 Epiphanios, *Împotriva ereziilor*, III, 36 (DDG p. 592). Zenon din Kition, stoicul, spunea […] că e mai bine să se arunce cadavrele la animale decât în foc. Iar cu tinerii să avem relații nestânjeniți.

254 Theophilus ad Autol. III 5 p. 119 C. τί σοι ἔδοξε τὰ Ζήνωνος ἢ τὰ Διογένους καὶ Κλεάνθους, ὁπόσα περιέχουσιν αἱ βίβλοι αὐτῶν διδάσκουσαι ἀνθρωποβορίας, πατέρας μὲν ὑπὸ ἰδίων τέκνων ἕψεσθαι καὶ βιβρώσκεσθαι καὶ, εἴ τις οὐ βούλοιτο ἢ μέλος τι τῆς μυσερᾶς τροφῆς ἀπορρίψειεν, αὐτὸν κατεσθίεσθαι τὸν μὴ φαγόντα;
Cf. Diogenes Laërt. VII 121. γεύσεσθαί τε καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατὰ περίστασιν. – ib. 188 (Chrysippus). ἐν δὲ τῷ γ' περὶ δικαίου κατὰ τοὺς χιλίους στίχους καὶ τοὺς ἀποθανόντας κατεσθίειν κελεύων. – Sext. Pyrrh. III 207, 247 sq. adv. math. XI 192–194. – Chrys. fr. mor. n. 747 (Vol. III p. 186).

255 Sextus Pyrrh. hypotyp. III 206. τό τε αἰσχρουργεῖν, ἐπάρατον ὂν παρ' ἡμῖν, ὁ Ζήνων οὐκ ἀποδοκιμάζει.

256 Sextus Pyrrh. hypotyp. III 246. περὶ δὲ τῆς εἰς τοὺς γονεῖς ὁσιότητος ὁ αὐτὸς ἀνήρ (Ζήνων) φησιν εἰς τὰ περὶ τὴν Ἰοκάστην καὶ τὸν Οἰδίποδα, ὅτι οὐκ ἦν δεινὸν τρίβειν τὴν μητέρα· καὶ εἰ μὲν ἀσθενοῦσαν ἕτερόν τι μέρος τοῦ σώματος τρίψας ταῖς χερσὶν ὠφέλει, οὐδὲν αἰσχρόν· εἰ δὲ ἕτερα μέρη τρίψας εὔφραινεν, ὀδυνωμένην παύσας, καὶ παῖδας ἐκ τῆς μητρὸς γενναίους ἐποίησεν, αἰσχρόν. – Sextus adv. math. XI 191. καί γε ὁ μὲν Ζήνων, τὰ περὶ τῆς Ἰοκάστης καὶ Οἰδίποδος θεὶς ἱστορούμενά, φησιν ὅτι οὐκ ἦν δεινὸν τρῖψαι τὴν μητέρα. καὶ, εἰ μὲν ἀσθενοῦσαν τὸ σῶμα ταῖς χερσὶ τρίψας ὠφέλει, οὐδὲν αἰσχρόν· εἰ δὲ ἑτέρῳ μέρει τρίψας ἐφ' ᾧ εὗρεν ὀδυνωμένην παύσας καὶ παῖδας ἐκ τῆς μητρὸς γενναίους ποιήσας τί ἦν αἰσχρόν; – Pyrrh. hypotyp. III 205. ἀλλὰ καὶ ὁ Κιτιεὺς Ζήνων φησὶ μὴ ἄτοπον εἶναι τὸ μόριον τῆς μητρὸς τῷ ἑαυτοῦ μορίῳ τρῖψαι, καθάπερ οὐδὲ ἄλλο τι μέρος τοῦ σώματος αὐτῆς τῇ χειρὶ τρῖψαι φαῦλον ἂν εἴποι τις εἶναι.

257 Diogenes Laërt. VII 33. καὶ ἐσθῆτι δὲ τῇ αὐτῇ κελεύει χρῆσθαι ἄνδρας καὶ γυναῖκας καὶ μηδὲν μόριον ἀποκεκρύφθαι.

254 Theophilos, *Apologia către Autolykos*, III, 5, p. 119 C. Cum îți par tezele lui Zenon, Diogenes și Cleanthes, cuprinse în cărțile lor, care ne învață canibalismul, cum ar fi ca părinții să fie fierți și devorați de propriii copii, iar dacă unul refuză sau dă deoparte vreo bucată din cumplita hrană, să fie el însuși mâncat?
Cf. Diogenes Laertios, VII, 121. Constrâns de împrejurări[116], <înțe-leptul> va mânca și carne de om. – *Ibidem*, 188 (Chrysippos). În cartea a treia din *Despre dreptate*, într-o mie de rânduri, recomandă să ne hrănim chiar și cu morți. – Sextus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 207, 247 *sq.*; *Contra învățaților*, XI, 192–194. – Chrysippos, *Fragmente morale*, nr. 747 (vol. III, p. 186).

255 Sextus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 206. Acțiunile rușinoase, pe care noi le hulim, Zenon nu le repudia.

256 Sextus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 246. Cu privire la respectul pentru părinți, acest bărbat (Zenon) spune, referindu-se la cele petrecute cu Iocasta și Oedip, că nu ar fi nimic îngrozitor în a-ți poseda mama; căci, dacă i-a amorțit vreo altă parte a corpului, nu este deloc rușinos să îi domolești suferința frecând-o cu mâinile. Și atunci, dacă frecând alte părți îi procuri plăcere, aducând patimii alinare, și faci copii de neam bun cu propria mamă, de ce să fie rușinos? – Sextus, *Contra învățaților*, XI, 191. Și Zenon, după ce a cercetat cele întâmplate cu Iocasta și Oedip, a spus că nu-i nimic îngrozitor în a-ți freca propria mamă. Căci dacă i-a amorțit o parte a corpului nu este rușinos să îi domolești suferința frecând-o cu mâinile. Și atunci ce ar fi rușinos dacă, frecând-o cu o altă parte a corpului și reușind astfel să-i alini patima, ai face astfel copii de neam bun cu propria mamă? – *Schițe pyrrhoniene*, III, 205. Dar și Zenon din Kition spunea că nu este nimic nelalocul lui să freci organul genital al mamei cu al tău, așa cum nu se poate spune că ar fi ceva rău în a-i freca o altă parte a corpului cu mâna.

257 Diogenes Laertios, VII, 33. Și recomanda ca bărbații și femeile să poarte aceleași haine și nici o parte a corpului să nu trebuiască neapărat acoperită.

258 Seneca Epist. 104, 21. quod si convivere etiam Graecis iuvat, cum Socrate, cum Zenone versare: alter te docebit mori, si necesse erit: alter, antequam necesse erit.

259 Diogenes Laërt. VII 32. ἔνιοι μέντοι (inter quos Cassius scepticus) ἐν πολλοῖς κατηγοροῦντες τοῦ Ζήνωνος, πρῶτον μὲν τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν ἄχρηστον ἀποφαίνειν λέγοντα ἐν ἀρχῇ τῆς πολιτείας.

260 Plutarchus de Stoic. repugn. cp. 8 p. 1034f. τοῦτον δὲ τὸν λόγον ἐρωτήσας (scil. Zeno), ἀντέγραψε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν etc. *Antecedit* Zenonis fr. n. 78.

261 Plutarchus vita Lycurg. 31. ταύτην (Lycurgi rem publicam) καὶ Πλάτων ἔλαβε τῆς πολιτείας ὑπόθεσιν καὶ Διογένης καὶ Ζήνων καὶ πάντες ὅσοι τι περὶ τούτων ἐπιχειρήσαντες εἰπεῖν ἐπαινοῦνται, γράμματα καὶ λόγους ἀπολιπόντες μόνον.

262 Plutarchus de Alex. Virt. I 6 p. 329a. καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωϊκῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἕν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος: id. de Stoic. rep. cp. 2, 1 p. 1033b. ἐπεὶ τοίνυν πολλὰ μὲν ὡς ἐν λόγοις αὐτῷ Ζήνωνι … γεγραμμένα τυγχάνει περὶ πολιτείας καὶ τοῦ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν καὶ ῥητορεύειν. – Johannes Chrysost. Hom. I in Matth. 4. οὐ γὰρ καθάπερ Πλάτων ὁ τὴν καταγέλαστον ἐκείνην πολιτείαν συνθεὶς καὶ Ζήνων καὶ εἴ τις ἕτερος πολιτείαν ἔγραψεν ἢ νόμους συνέθηκεν.

258 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 104, 21. Iar dacă îți place conviețuirea cu grecii, stai pe lângă Zenon și Socrate: unul te va învăța să mori dacă e nevoie, celălalt – înainte de a fi nevoie.

259 Diogenes Laertios, VII, 32. Ce-i drept, unii (printre care Cassius scepticul) l-au criticat pe Zenon în mai multe privințe, în primul rând pentru că, la începutul lucrării sale *Republica*, el susține că ciclul primar de studii este inutil.[117]

260 Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, cap. 8, p. 1034f. Zenon, după ce a cercetat subiectul, a scris o replică la *Republica* lui Platon.

261 Plutarh, *Viața lui Lycurg*, 31. Iar aceasta (constituția lui Lycurg) a fost luată ca model și de Platon în lucrarea sa *Republica*, precum și de Diogenes și Zenon, și de toți aceia care și-au câștigat renumele străduindu-se să spună ceva despre aceste lucruri, lăsând după ei doar însemnări și cuvinte.

262 Plutarh, *Despre soarta sau virtutea lui Alexandru*, I, 6, p. 329a. Mult admirata *Republică* a lui Zenon, fondatorul școlii stoice, se rezumă la această unică idee de căpetenie: nu trebuie să trăim în cetăți sau obști, separate prin legi proprii, ci să-i considerăm pe toți oamenii compatrioți și concitadini și că ar trebui să existe un singur mod de viață și o unică organizare, ca pentru o turmă ce se hrănește de pe aceeași pășune după o lege comună.[118] Scriind acestea, Zenon le-a zugrăvit ca pe un vis, plăsmuind un model filozofic al bunei orânduiri și constituții.[119] *Idem*, *Despre contradicțiile stoicilor*, cap. 2, 1, p. 1033b. Dar, dintre lucrările scrise de același Zenon, multe [...] – cel puțin în raport cu numărul scrierilor sale – tratează despre stat, despre a cârmui și a fi cârmuit, despre împărțirea dreptății și despre cuvântările publice. – Ioan Gură-de-Aur, *Omilia I la Evanghelia după Matei*, 4. ...și nu precum Platon, care a compus ridicola sa *Republică*, sau precum Zenon sau atâția alții, care au compus constituții sau au stabilit legi.

263 Athenaeus XIII 561 C. Ποντιανὸς δὲ Ζήνωνα ἔφη τὸν Κιτιέα ὑπολαμβάνειν τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι φιλίας καὶ ἐλευθερίας, ἔτι δὲ καὶ ὁμονοίας παρασκευαστικόν, ἄλλου δ᾽ οὐδενός. διὸ καὶ ἐν τῇ πολιτείᾳ ἔφη „τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι, συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν". – Plutarchus vit. Lycurg. 31. οὐ μὴν τοῦτό γε τῷ Λυκούργῳ κεφάλαιον ἦν τότε, πλείστων ἡγουμένην ἀπολιπεῖν τὴν πόλιν, ἀλλ᾽ ὥσπερ ἑνὸς ἀνδρὸς βίῳ καὶ πόλεως ὅλης νομίζων εὐδαιμονίαν ἀπ᾽ ἀρετῆς ἐγγίνεσθαι καὶ ὁμονοίας τῆς πρὸς αὑτήν, πρὸς τοῦτο συνέταξε καὶ συνήρμοσεν, ὅπως ἐλευθέριοι καὶ αὐτάρκεις γενόμενοι καὶ σωφρονοῦντες ἐπὶ πλεῖστον χρόνον διατελῶσι. ταύτην καὶ Πλάτων ἔλαβε τῆς πολιτείας ὑπόθεσιν καὶ Διογένης καὶ Ζήνων κ. τ. λ.

264 Clemens Alex. Strom. V 12, 76 p. 691 P. λέγει δὲ καὶ Ζήνων, ὁ τῆς Στωϊκῆς κτίστης αἱρέσεως, ἐν τῷ τῆς πολιτείας βιβλίῳ μήτε ναοὺς δεῖν ποιεῖν μήτε ἀγάλματα· μηδὲν γὰρ εἶναι τῶν θεῶν ἄξιον κατασκεύασμα, καὶ γράφειν οὐ δέδιεν αὐταῖς λέξεσι τάδε· ἱερά τε οἰκοδομεῖν οὐδὲν δεήσει· ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐδὲν χρὴ νομίζειν· οὐδὲν δὲ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οἰκοδόμων ἔργον καὶ βαναύσων. – Plutarchus de Stoic. rep. cp. 6, 1 p. 1034b. ἔτι δόγμα Ζήνωνός ἐστιν· ἱερὰ θεῶν μὴ οἰκοδομεῖν· ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐκ ἔστιν· οἰκοδόμων δ᾽ ἔργον καὶ βαναύσων οὐδέν ἐστι πολλοῦ ἄξιον. – Theodoretus Gr. Aff. Cur. III 74 p. 89, 7 Ra. ταῦτα συνορῶν καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ τῆς Πολιτείας ἀπαγορεύει βιβλίῳ καὶ ναοὺς οἰκοδομεῖν καὶ ἀγάλματα τεκταίνειν· οὐδὲν γὰρ εἶναι τούτων φησὶ θεῶν ἄξιον κατασκεύασμα. – Epiphanius adv. Haeres. III 36. Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ὁ Στωϊκὸς ἔφη μὴ δεῖν θεοῖς οἰκοδομεῖν ἱερά.

265 Origenes c. Celsum I 5 Vol. I p. 59, 3 Kö. (p. 324 Del.). προσθήσομεν δὲ καὶ ἡμεῖς ὅτι καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῇ Πολιτείᾳ φησίν· „ἱερά τε οἰκοδομεῖν οὐδὲν δεήσει· ἱερὸν γὰρ οὐδὲν χρὴ νομίζειν οὐδὲ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον, οἰκοδόμων τε ἔργον καὶ βαναύσων."

263 Athenaios, XIII, 561 C. Pontianos spunea că Zenon din Kition îl considera pe Eros zeul prieteniei și al libertății, cel care aduce concordia și nimic altceva. De aceea în *Republica* spunea că „Eros e un zeu care sprijină dăinuirea cetății“[120]. – Plutarh, *Viața lui Lycurg*, 31. Intenția principală a lui Lycurg nu a fost ca cetatea lui să ajungă să guverneze peste multe altele, ci, socotind că și în cazul cetății fericirea se naște din virtute și din armonia lăuntrică, la fel ca în viața omului, el le rândui și le potrivi pe toate pentru ca ei [spartanii], ajunși liberi, independenți și cumpătați, să rămână așa pentru cât mai multă vreme. Atât Platon, în lucrarea sa *Republica*, cât și Diogenes și Zenon au luat drept punct de plecare acest proiect de constituție… Iar constituția lui Lycurg a fost luată ca model atât de Platon în lucrarea sa *Republica*, cât și de Diogenes și Zenon…

264 Clement din Alexandria, *Stromatele*, V, 12, 76, p. 691 P. Și Zenon, fondatorul școlii stoice, susține, în cartea sa *Republica*, că nu trebuie să facem nici temple și nici statui, căci nici o operă omenească nu e demnă de zei, și nu s-a temut să le aștearnă în scris, după cum urmează: „A construi temple e ceva cu totul netrebuincios, fiindcă nu ar trebui să vedem într-un templu ceva de mare preț și ceva sacru; căci nimic ieșit din mâinile constructorilor și artizanilor nu poate fi de mare preț și sacru.“ – Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, cap. 6, 1, p. 1034b. Lui Zenon îi aparține și această teză: să nu le ridicăm temple zeilor, căci templul nu este ceva de mare valoare și sacru; opera constructorilor și artizanilor nu este ceva de mare valoare. – Theodoretos din Cyr, *Vindecarea de bolile grecești*, III, 74, p. 89, 7 Ra. Reflectând la acestea, și Zenon din Kition, în cartea sa *Republica*, se pronunță împotriva ridicării de temple și făuririi de statui. Căci nici una dintre aceste opere, spunea el, nu este demnă de zei. – Epiphanios, *Împotriva ereziilor*, III, 36. Stoicul Zenon din Kition spunea că nu trebuie să li se construiască temple zeilor.

265 Origenes, *Contra lui Celsus*, I, 5, vol. I, p. 59, 3 Kö. (p. 324 Del.). Iar noi vom adăuga că și Zenon din Kition, în lucrarea sa *Republica*, spune: „Să nu se construiască temple, căci nimic ieșit din mâinile constructorilor și artizanilor nu trebuie considerat sacru, nici de mare valoare, nici ceva sfânt.“

266 Stobaeus Floril. 43, 88 Mein. Ζήνων ἔφη δεῖν τὰς πόλεις κοσμεῖν οὐκ ἀναθήμασιν ἀλλὰ ταῖς τῶν οἰκούντων ἀρεταῖς.

267 Cassius scepticus ap. Diog. Laërt. VII 33. καὶ κατὰ τοὺς διακοσίους <στίχους> μήθ᾽ ἱερὰ μήτε δικαστήρια μήτε γυμνάσια ἐν ταῖς πόλεσιν οἰκοδομεῖσθαι (scil. δογματίζειν τὸν Ζήνωνα).

268 Diogenes Laërt. VII 33. περί τε νομίσματος οὕτως γράφειν „νόμισμα δ᾽ οὔτ᾽ ἀλλαγῆς ἕνεκεν οἴεσθαι δεῖν κατασκευάζειν οὔτ᾽ ἀποδημίας ἕνεκεν".

269 Diogenes Laërt. VII 131. ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησι Ζήνων ἐν τῇ πολιτείᾳ. – ib. 33. κοινάς τε τὰς γυναῖκας δογματίζειν, ὁμοίως Πλάτωνι, ἐν τῇ Πολιτείᾳ.

270 Diogenes Laërt. VII 121. καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν πολιτείᾳ, (τὸν σοφόν) καὶ παιδοποιήσεσθαι.

271 Seneca de Otio cp. 3, 2 Gertz. Zenon ait: accedet ad rempublicam (sapiens), nisi si quid impedierit. – id. de Tranq. An. I 7. Promptus compositus sequor Zenona, Cleanthem, Chrysippum; quorum tamen nemo ad rempublicam accessit, et nemo non misit.
Cf. Chrysipp. Fr. 697 vol. III p. 175, 3.

X. De Cratete – De Homero – De Hesiodo

272 Diogenes Laërt. VI 91. Ζήνων δ᾽ αὖ ὁ Κιτιεὺς ἐν ταῖς χρείαις καὶ κῴδιον αὐτόν (scil. Cratetem) φησί ποτε προσράψαι τῷ τρίβωνι ἀνεπιστρεπτοῦντα.

273 Stobaeus Floril. 95, 21 Mein. Ζήνων ἔφη Κράτητα ἀναγινώσκειν ἐν σκυτείῳ καθήμενον τὸν ᾽Αριστοτέλους προτρεπτικόν, ὃν ἔγραψε πρὸς

Stobaios, *Antologie*, 43, 88 Mein. Zenon spunea că cetățile trebuie împodobite nu cu ofrande votive, ci cu virtuțile cetățenilor. 266

Kassios scepticul la Diogenes Laertios, VII, 33. Și, în mai bine de două sute de rânduri, (Zenon susține) că în cetăți nu trebuie construite nici temple, nici tribunale, nici palestre. 267

Diogenes Laertios, VII, 33. În ceea ce privește banii, scrie că „nu ar trebui să socotim necesar a-i introduce nici în scopul schimburilor comerciale, nici pentru călătoriile în afara țării". 268

Diogenes Laertios, VII, 131. Ei sunt de părere că printre înțelepți femeile ar trebui să fie în comun, încât oricare dintre ei să poată avea raporturi cu orice femeie, așa cum spune Zenon în *Republica*. – *Ibidem*, 33. În *Republica* susține, ca și Platon, că femeile trebuie să fie în comun. 269

Diogenes Laertios, VII, 121. În plus, (înțeleptul) se va căsători și va avea copii, după cum spune Zenon în *Republica*. 270

Seneca, *Despre tihnă*, cap. 3, 2 Gertz. Iar Zenon spune: „(Înțeleptul) va lua parte la viața politică, dacă nu-l va împiedica nimic." – *Idem*, *Despre liniștea sufletului*, 1, 7. Sunt gata să-i urmez fără șovăire pe Zenon, Cleanthes și Chrysippos, dintre care nici unul n-a luat parte personal la treburile publice, dar toți le-au recomandat.
Cf. Chrysippos, fr. 697, vol. III, p. 175, 3. 271

X. Despre Krates, Homer și Hesiod

Diogenes Laertios, VI, 91. Zenon din Kition, în *Preceptele* sale, spune că acesta (Krates), fără a-i păsa de nimeni și nimic, și-a cusut pe manta o blană de oaie. 272

Stobaios, *Antologie*, 95, 21 Mein. Zenon povestea că odată Krates ședea în atelierul unui cizmar și citea din *Protrepticul* lui Aristotel, 273

Θεμίσωνα τὸν Κυπρίων βασιλέα λέγων, ὅτι οὐδενὶ πλείω ἀγαθὰ ὑπάρχει πρὸς τὸ φιλοσοφῆσαι, πλοῦτόν τε γὰρ πλεῖστον αὐτὸν ἔχειν, ὥστε δαπανᾶν εἰς ταῦτα, ἔτι δὲ δόξαν ὑπάρχειν αὐτῷ. ἀναγινώσκοντος δὲ αὐτοῦ τὸν σκυτέα ἔφη προσέχειν ἅμα ῥάπτοντα. καὶ τὸν Κράτητα εἰπεῖν· „ἐγώ μοι δοκῶ, ὦ Φιλίσκε, γράφειν πρὸς σὲ προτρεπτικόν· πλείω γὰρ ὁρῶ σοὶ ὑπάρχοντα πρὸς τὸ φιλοσοφῆσαι ὧν ἔγραψεν Ἀριστοτέλης."

274 Dio Prus. LIII 4. γέγραφε δὲ καὶ Ζήνων ὁ φιλόσοφος εἴς τε τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσσειαν, καὶ περὶ τοῦ Μαργίτου δέ· δοκεῖ γὰρ καὶ τοῦτο τὸ ποίημα ὑπὸ Ὁμήρου γεγονέναι νεωτέρου καὶ ἀποπειρωμένου τῆς αὑτοῦ φύσεως πρὸς ποίησιν. ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν [τοῦ] Ὁμήρου ψέγει, ἅμα διηγούμενος καὶ διδάσκων ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν, ὅπως μὴ φαίνηται αὐτὸς αὑτῷ μαχόμενος ἔν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρῆσθαι. ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένους ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξῃ, τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ· ἀλλ᾽ ὁ μὲν οὐκ ἐξειργάσατο αὐτόν, ὁ δὲ καθ᾽ ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν.

275 Strabo I p. 41. περὶ δὲ τῶν Ἐρεμβῶν πολλὰ μὲν εἴρηται, πιθανώτατοι δ᾽ εἰσὶν οἱ νομίζοντες τοὺς Ἄραβας λέγεσθαι. Ζήνων δ᾽ ὁ ἡμέτερος καὶ γράφει οὕτως· „Αἰθίοπάς θ᾽ ἱκόμην καὶ Σιδονίους Ἄραβάς τε." τὴν μὲν οὖν γραφὴν οὐκ ἀνάγκη κινεῖν παλαιὰν οὖσαν etc.
Versus est δ *84. eadem Strabo refert VII p. 299.* εἰ μὴ Ζήνωνι τῷ φιλοσόφῳ προσεκτέον γράφοντι· (*sequitur vs. ut supra*) *et* XVI p. 784. ἀλλὰ μᾶλλον περὶ τῶν Ἐρεμβῶν ἡ ζήτησις, εἴτε τοὺς Τρωγλοδύτας ὑπονοητέον λέγεσθαι –– εἴτε τοὺς Ἄραβας· ὁ μὲν οὖν Ζήνων ὁ ἡμέτερος μεταγράφει οὕτως „καὶ Σιδονίους Ἄραβάς τε."

276 Diogenes Laërt. VIII 48. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον (scil. Pythagoram) ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην· ὡς δὲ Θεόφραστος Παρμενίδην· ὡς δὲ Ζήνων, Ἡσίοδον.

lucrare pe care acesta i-o dedicase lui Themison, regele Ciprului, și în care spunea că nimeni nu este mai bine înzestrat pentru filozofie decât el, dat fiind că dispune de cele mai mari resurse pentru a investi în această îndeletnicire și, în plus, fiindcă se bucură de o mare faimă. În timp ce Krates citea, cizmarul îl urmărea cosând. La care Krates îi spuse: „Eu cred, Filisce, că pentru tine a fost scris *Protrepticul*, căci te văd mai înzestrat pentru filozofie decât cel pentru care l-a compus Aristotel."

274 Dion din Prusa, LIII, 4. Și filozoful Zenon a scris atât despre *Iliada* și *Odiseea*, cât și despre *Margites*; căci și *Margites* pare să fie un poem al lui Homer, dar al tânărului Homer, care-și încerca talentul poetic. Zenon nu critica nimic din cele scrise de Homer, explicând și arătând că unele lucruri le-a scris potrivit opiniei, iar pe altele – potrivit adevărului, așa încât să nu pară că se contrazice atunci când unele spuse trec drept contrare. Primul care a afirmat că poetul spune anumite lucruri conform părerii sale, iar pe altele, conform adevărului a fost Antisthenes. El însă nu a aprofundat această teză, în schimb Zenon a demonstrat-o punct cu punct.

275 Strabon, I, p. 41. S-au spus multe despre erembi, dar cei mai credibili sunt cei care consideră că este un mod de a-i desemna pe arabi. Și Zenon al nostru scrie astfel: „Am fost pe la etiopieni, pe la sidonieni și pe la arabi." Nu e cazul să se modifice această grafie, care e foarte veche.
VII, p. 299. Dacă nu ar trebui să-i dăm crezare filozofului Zenon când scria: (*urmează cele de mai sus*). XVI, p. 784. Dar mai degrabă cercetarea întreprinsă îi privește pe erembi, fie că presupunem că cei astfel desemnați sunt troglodiții [...], fie că sunt arabii. Totuși, Zenon al nostru redă în acest fel: „la sidonieni și la arabi".

276 Diogenes Laertios, VIII, 48. El a fost cel dintâi (adică Pitagora) care a numit cerul cosmos și pământul sferă, deși Teofrast pretinde că primul ar fi fost Parmenide, iar Zenon, că ar fi fost Hesiod.

3. Zenonis apophthegmata

277 Plutarchus de capienda ex inim. utilitate 2 p. 87a. Ζήνων δέ, τῆς ναυκληρίας αὐτῷ συντριβείσης, πυθόμενος εἶπεν, εὖ γε, ὦ τύχη, ποιεῖς εἰς τὸν τρίβωνα συνελαύνουσα ἡμᾶς. – id., de tranq. an. 6 p. 467c. Ζήνωνι τῷ Κιτιεῖ μία ναῦς περιῆν φορτηγός· πυθόμενος δὲ ταύτην αὐτόφορτον ἀπολωλέναι συγκλυσθεῖσαν, εὖ γε, εἶπεν, ὦ τύχη, ποιεῖς, εἰς τὸν τρίβωνα καὶ τὴν στοὰν συνελαύνουσα ἡμᾶς. – id. de exilio 11 p. 603d. *eadem narrat, sed in dicto Zenonis* καὶ βίον φιλόσοφον *pro* καὶ τὴν στοάν. – Diogenes Laërt. VII 5. ἄλλοι δὲ διατρίβοντα ἐν ταῖς Ἀθήναις ἀκοῦσαι τὴν ναυαγίαν καὶ εἰπεῖν· „εὖ γε ποιεῖ ἡ τύχη προσελαύνουσα ἡμᾶς φιλοσοφίᾳ." – Senec. de tranq. an. 14, 2. Nuntiato naufragio Zenon noster, quum omnia sua audiret submersa, „Iubet" inquit „me fortuna expeditius philosophari".

278 Diogenes Laërt. VII 24. φησὶ δ᾽ Ἀπολλώνιος ὁ Τύριος ἕλκοντος αὐτὸν Κράτητος τοῦ ἱματίου ἀπὸ Στίλπωνος εἰπεῖν „ὦ Κράτης, λαβὴ φιλοσόφων ἐστὶν ἐπιδέξιος ἡ διὰ τῶν ὤτων· πείσας οὖν ἕλκε τούτων. εἰ δέ με βιάζῃ, τὸ μὲν σῶμα παρὰ σοὶ ἔσται, ἡ δὲ ψυχὴ παρὰ Στίλπωνι."

279 Diogenes Laërt. VII 25. καὶ πρὸς τὸν δείξαντα δὲ αὐτῷ διαλεκτικὸν ἐν τῷ θερίζοντι λόγῳ ἑπτὰ διαλεκτικὰς ἰδέας πυθέσθαι, πόσας εἰσπράττεται μισθοῦ· ἀκούσαντα δὲ ἑκατόν, διακοσίας αὐτῷ δοῦναι.

280 Plutarchus de prof. in virt. c. 6 p. 78e. ὁ δὲ Ζήνων ὁρῶν τὸν Θεόφραστον ἐπὶ τῷ πολλοὺς ἔχειν μαθητὰς θαυμαζόμενον, „ὁ ἐκείνου μὲν χορός", ἔφη, „μείζων, οὑμὸς δὲ συμφωνότερος". – idem περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως c. 17. p. 545f. οὕτως καὶ ὁ Ζήνων πρὸς τὸ πλῆθος τῶν Θεοφράστου μαθητῶν „ὁ ἐκείνου χορός, ἔφη, μείζων, οὑμὸς δὲ συμφωνότερος".

3. Apoftegmele lui Zenon

277 Plutarh, *Cum se poate câștiga de pe urma dușmanilor*, 2, p. 87a. Primind vestea că i-a naufragiat vasul, Zenon rosti: „Bine faci, soartă, că m-ai adus în tunică[121].“ – *Idem*, *Despre liniștea sufletului*, 6, p. 467c. Lui Zenon din Kition îi mai rămăsese un singur vas de marfă. Aflând că și pe acesta l-au înghițit valurile cu tot cu încărcătură, spuse: „Bine ai făcut, soartă, că m-ai adus în tunică și în portic.“ – *Idem*, *Despre exil*, 11, p. 603d., *relatează același lucru, dar în citatul din Zenon figurează* καὶ βίον φιλόσοφον *(„și spre viața filozofică“) în loc de* καὶ τὴν στοάν *(„și în portic“)*. – Diogenes Laertios, VII, 5. Iar după alții, el trăia deja la Atena când a auzit despre naufragiu și a spus: „Bine face soarta că mă mână spre filozofie!“ – Seneca, *Despre liniștea sufletului*, 14, 2. Zenon al nostru, aflând de naufragiul în care i se scufundase toată averea, exclamă: „Soarta îmi poruncește să mă apuc cât mai iute de filozofie.“

278 Diogenes Laertios, VII, 24. Apollonios din Tyr ne spune că, atunci când Krates a încercat să-l tragă de la Stilpon apucându-l de haine, Zenon i-a spus: „Krates, felul cel mai dibaci de-a apuca un filozof este de urechi! Convinge-mă deci și du-mă așa, căci, dacă mă silești, numai trupul meu va fi cu tine, dar sufletul îmi va rămâne cu Stilpon.“

279 Diogenes Laertios, VII, 25. Când un dialectician îi arătă șapte forme dialectice printr-un sofism cunoscut sub numele de „secerătorul“, Zenon îl întrebă ce onorariu îi cere. Răspunsul fiind „o sută de drahme“, el plăti două sute.

280 Plutarh, *Cum își dă seama cineva de progresele sale în virtute*, cap. 6, p. 78e. Zenon, văzându-l pe Teofrast cum stârnea admirația numeroșilor săi discipoli, spuse: „Corul său este mai mare, dar al meu e mai bine acordat.“ – *Idem*, în *Despre lauda de sine îngăduită*, cap. 17, p. 545f. Căci în acest sens spunea Zenon, cu privire la numeroșii discipoli ai lui Teofrast, „corul său este mai mare, dar al meu e mai bine acordat“.

281 Gnomologion Monac. 196 (Gnomol. Vatic. Ed. Sternb. 295). Ζήνων ὁ φιλόσοφος, λεγόντων τινῶν ὅτι παράδοξα λέγει, εἶπεν „ἀλλ᾽ οὐ παράνομα.“ Cf. Cleanth. n. 619.

282 Chrysippus ap. Galen. de Hipp. et Plat. plac. III 5 (V p. 322K., p. 288 Iu. Mueller). ὅ τε Ζήνων πρὸς τοὺς ἐπιλαμβανομένους, ὅτι πάντα τὰ ζητούμενα εἰς τὸ στόμα φέρεις, ἔφησεν „ἀλλ᾽ οὐ πάντα καταπίνεται.“

283 Diogenes Laërt. VII 24. ἐρωτηθεὶς πῶς ἔχει πρὸς λοιδορίαν „καθάπερ, εἶπεν, εἰ πρεσβευτὴς ἀναπόκριτος ἀποστέλλοιτο“.

284 Diogenes Laërt. VII 24. ἐν συμποσίῳ κατακείμενος σιγῇ, τὴν αἰτίαν ἠρωτήθη. ἔφη οὖν τῷ ἐγκαλέσαντι ἀπαγγεῖλαι πρὸς τὸν βασιλέα, ὅτι παρῆν τις σιωπᾶν ἐπιστάμενος. ἦσαν δὲ οἱ ἐρωτήσαντες παρὰ Πτολεμαίου πρέσβεις ἀφικόμενοι καὶ βουλόμενοι μαθεῖν, τί εἴποιεν περὶ αὐτοῦ πρὸς τὸν βασιλέα. – Stob. Floril. 33, 10 (Vol. I p. 680 Hense). Ζήνων, ᾿Αντιγόνου πρέσβεις ᾿Αθήναζε πέμψαντος, κληθεὶς ὑπ᾽ αὐτῶν σὺν ἄλλοις φιλοσόφοις ἐπὶ δεῖπνον, κἀκείνων παρὰ πότον σπευδόντων ἐπιδείκνυσθαι τὴν αὐτῶν ἕξιν, αὐτὸς ἐσίγα. τῶν δὲ πρέσβεων ζητούντων τὶ ἀπαγγείλωσι περὶ αὐτοῦ πρὸς ᾿Αντίγονον, „τοῦτ᾽ αὐτό“, ἔφη, „ὃ βλέπετε“. δυσκρατέστατον γὰρ πάντων ὁ λόγος. – Plutarchus de garrul. 4 p. 504a. ᾿Αθήνησι δέ τις ἑστιῶν πρέσβεις βασιλικοὺς ἐφιλοτιμήθη σπουδάζουσιν αὐτοῖς συναγαγεῖν εἰς ταὐτὸ τοὺς φιλοσόφους· χρωμένων δὲ τῶν ἄλλων κοινολογίᾳ καὶ τὰς συμβολὰς ἀποδιδόντων, τοῦ δὲ Ζήνωνος ἡσυχίαν ἄγοντος, φιλοφρονησάμενοι καὶ προπιόντες οἱ ξένοι „περὶ σοῦ δὲ τί χρὴ λέγειν, ἔφασαν, ὦ Ζήνων τῷ βασιλεῖ;“ κἀκεῖνος, „ἄλλο μηθέν, εἶπεν, ἢ ὅτι πρεσβύτης ἐστὶν ἐν ᾿Αθήναις παρὰ πότον σιωπᾶν δυνάμενος.“ (Theodor. Metoch. p. 334, Kiessling. *adfert Pearson*).

Gnomologium Monacense, 196 (Gnomologium Vaticanum, ed. Sternbach 295). Când unii îi spuseră că vorbește contrar opiniei, Zenon filozoful le răspunse: „Dar nu contrar bunului-simț.“ *Cf.* Cleanthes, n. 619. 281

Chrysippos, la Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, III, 5 (V, p. 322 Kühn, p. 288 Iwan Müller). Celor care îl atacau cu reproșul că duce la gură toate cele cercetate, Zenon le-o întorcea: „Dar nu înghit orice.“ 282

Diogenes Laertios, VII, 24. Fiind întrebat ce simte când e jignit, spuse: „Cam ce-ar simți un sol trimis acasă fără răspuns.“[122] 283

Diogenes Laertios, VII, 24. Odată, la un ospăț, cum el stătea fără să scoată un cuvânt, fu întrebat ce are de tace. Atunci îi răspunse aceluia care îl descosea să ducă vorbă regelui că era de față unul care știe să-și țină gura; căci cei care-l iscodeau erau trimiși de-ai regelui Ptolemaios și căutau să afle ce să-i spună regelui despre el.[123] – Stobaios, *Antologie*, 33, 10 (vol. I, p. 680 Hense). Când solii trimiși de Antigonos se aflau la Atena, Zenon a fost și el chemat de aceștia, împreună cu alți filozofi, la un banchet. Și, pe când ceilalți, între două pahare, se întreceau să-și exprime vederile, el tăcea. Iar când ambasadorii încercară să scoată de la el ce ar trebui să-i spună lui Antigonos în ce-l privește, Zenon le spuse: „Întocmai ce vedeți.“ Căci dintre toate cel mai greu de stăpânit este cuvântul. – Plutarh, *Despre vorbărie*, 4, p. 504a. La Atena, un ins care-i ospăta pe niște trimiși ai regelui, la cererea lor stăruitoare, se strădui să-i adune laolaltă cu ei și pe filozofi. Iar pe când ceilalți începură să se prindă la vorbă și să se tot îmbie unii pe alții la băutură, Zenon păstra tăcerea. Până la urmă, între toasturi și schimburi de amabilități, oaspeții îl întrebară: „Despre tine, Zenon, ce ar trebui să-i spunem regelui?“ La care el zise: „Nimic altceva decât că la Atena există un bătrân care poate să tacă la un banchet“ (Theodoros Metochites, p. 334, Kiessling, *adaugă Pearson*). 284

285 Athenaeus II 55 F. διὸ καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς, σκληρὸς ὢν καὶ πάνυ θυμικὸς πρὸς τοὺς γνωρίμους, ἐπὶ πλεῖον τοῦ οἴνου σπάσας ἡδὺς ἐγίνετο καὶ μείλιχος· πρὸς τοὺς πυνθανομένους οὖν τοῦ τρόπου τὴν διαφορὰν ἔλεγε τὸ αὐτὸ τοῖς θέρμοις πάσχειν· καὶ γὰρ ἐκείνους πρὶν διαβραχῆναι πικροτάτους εἶναι, ποτισθέντας δὲ γλυκεῖς καὶ προσηνεστάτους. – Galenus de anim. mor. 3 (Vol. IV p. 777 K.). καὶ Ζήνων, ὥς φασιν, ἔλεγεν ὅτι, καθάπερ οἱ πικροὶ θέρμοι βρεχόμενοι τῷ ὕδατι γίγνονται γλυκεῖς, οὕτω καὶ αὐτὸς ὑπ' οἴνου διατίθεσθαι. – Eustathius ad Hom. Od. φ 293 p. 1910, 42. Ζήνων οὖν, φασὶν, ὁ Κιτιεὺς, σκληρὸς ἄλλως ὢν πρὸς τοὺς συνήθεις, ὅμως εἰ πλεῖον οἴνου πάσειε, ἡδὺς ἐγίνετο καὶ μείλιχος, λέγων ταυτόν τι τοῖς θέρμοις πάσχειν, οἳ πικρότεροι ὄντες πρὶν διαβραχῆναι, ποτισθέντες γλυκεῖς γίνονται καὶ προσηνέστεροι. – Diogenes Laërt. VII 26. ἐρωτηθεὶς διὰ τί αὐστηρὸς ὢν ἐν τῷ πότῳ διαχεῖται ἔφη „καὶ οἱ θέρμοι πικροὶ ὄντες βρεχόμενοι γλυκαίνονται."

286 Diogenes Laërt. VII 17. ἐρωτικῶς δὲ διακείμενος Χρεμωνίδου, παρακαθιζόντων αὐτοῦ τε καὶ Κλεάνθους, ἀνέστη. θαυμάζοντος δὲ τοῦ Κλεάνθους ἔφη „καὶ τῶν ἰατρῶν ἀκούω τῶν ἀγαθῶν, κράτιστον εἶναι φάρμακον πρὸς τὰ φλεγμαίνοντα ἡσυχίαν".

287 Musonius περὶ τροφῆς ap. Stob. Floril. 17, 42 (Vol. I p. 506 Hense). Ζήνων δέ ὁ Κιτιεὺς οὐδὲ νοσῶν ᾤετο δεῖν τροφὴν προσφέρεσθαι τρυφερωτέραν, ἀλλ' ἐπεὶ ὁ θεραπεύων ἰατρὸς ἐκέλευεν αὐτὸν φαγεῖν νεοττὸν περιστερᾶς, οὐκ ἀνασχόμενος, „ὡς Μάνην", ἔφη, „με θεράπευε". ἠξίου γὰρ οἶμαι μηδὲν μαλακώτερον ἐν τῇ θεραπείᾳ γίνεσθαι αὐτῷ ἢ τῶν δούλων τινὶ νοσοῦντι.

288 Diogenes Laërt. VII 28, 29. ἐτελεύτα δὴ οὕτως. ἐκ τῆς σχολῆς ἀπιὼν προσέπταισε καὶ τὸν δάκτυλον περιέρρηξε. παίσας δὲ τὴν γῆν τῇ χειρί, φησὶ τὸ ἐκ τῆς Νιόβης, ἔρχομαι, τί μ' αὔεις;

Athenaios, II, 55 F. De aceea, și Zenon din Kition, altminteri aspru și foarte irascibil cu tovarășii săi, după ce bea mai mult vin, devenea blând și amabil. Iar pe cei care se mirau de această schimbare de dispoziție îi lămurea spunându-le că lui i se întâmplă același lucru ca și bobilor, fiindcă și aceia, înainte de a fi puși în apă, sunt foarte amari, dar odată înmuiați devin dulci și foarte plăcuți. – Galenos, *Că facultățile sufletului corespund amestecului prezent în corp*, 3 (vol. IV, p. 777 Kühn). Și Zenon, după cum se spune, zicea că așa cum bobii amari, odată înmuiați în apă, devin dulci, tot la fel este și el preschimbat de vin. – Eustathios, *Comentarii la* Odiseea *lui Homer*, cântul XXI, v. 293, p. 1910, 42. Căci Zenon din Kition, altfel aspru cu tovarășii săi, dacă bea mai mult vin devenea blând și amabil, spunând că i se întâmplă același lucru ca și bobilor, care, fiind foarte amari înainte de a fi puși în apă, odată înmuiați devin dulci și foarte plăcuți. – Diogenes Laertios, VII, 26. Se mai spune că, întrebat odată cum se face că el, un om atât de sobru, se descătușează la banchete, zise: „Și bobii sunt amari, dar dacă îi înmoi în apă se-ndulcesc.“ 285

Diogenes Laertios, VII, 17. Într-o vreme când era îndrăgostit de Chremonides, se întâmplă să stea lângă el împreună cu Cleanthes. La un moment dat, Zenon se ridică. Iar când Cleanthes se arătă surprins îi spuse: „Ascultă-i pe medicii buni: leacul cel mai potrivit pentru fierbințeală e odihna.“ 286

Musonios, *Despre hrană*, în Stobaios, *Antologie*, 17, 42 (vol. I, p. 506 Hense). Nici când căzu bolnav Zenon din Kition nu socoti nimerit să se țină cu delicatese; astfel că, atunci când medicul care-l îngrijea îi prescrise să mănânce carne de porumbel, el îl alungă cu vorbele: „Ca pe Manes să mă tratezi!“[124] Căci, pe cât cred, nu găsea cu cale să aibă el parte, spre a se tămădui, de ceva mai ales decât orișicare sclav bolnav. 287

Diogenes Laertios, VII, 28, 29. Zenon sfârși astfel: odată, venind de la școală, căzu și își frânse un deget. Atunci, lovind pământul cu mâna, rosti versul din Niobe: „Vin, de ce mă strigi?“ și, sufocându-se, muri 288

καὶ παραχρῆμα ἐτελεύτησεν, ἀποπνίξας ἑαυτόν. – Stobaeus Floril. VII 44 (Vol. I p. 321 Hense). Ζήνων, ὡς ἤδη γέρων ὢν πταίσας κατέπεσεν, „ἔρχομαι", εἶπε, „τί με αὔεις;" καὶ εἰσελθὼν ἑαυτὸν ἐξήγαγεν. – Lucianus Macrob. 19. Ζήνων δέ … ὅν φασιν εἰσερχόμενον εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ προσπταίσαντα ἀναφθέγξασθαι „τί με βοᾷς;" καὶ ὑποστρέψαντα οἴκαδε καὶ ἀποσχόμενον τροφῆς τελευτῆσαι τὸν βίον.

289 Aelianus Var. Hist. IX 26. Ζήνωνα τὸν Κιτιέα δι᾽ αἰδοῦς ἄγαν καὶ σπουδῆς ἦγεν ᾿Αντίγονος ὁ βασιλεύς. καί ποτε οὖν ὑπερπλησθεὶς οἴνου ἐπεκώμασε τῷ Ζήνωνι, καὶ φιλῶν αὐτὸν καὶ περιβάλλων ἅτε ἔξοινος ὤν, ἠξίου τι αὐτὸν προστάξαι, ὀμνὺς καὶ νεανιευόμενος σὺν ὅρκῳ, μὴ ἀτυχήσειν τῆς αἰτήσεως. ὁ δὲ λέγει αὐτῷ „πορευθεὶς ἔμεσον" σεμνῶς ἅμα καὶ μεγαλοφρόνως τὴν μέθην ἐλέγξας καὶ φεισάμενος αὐτοῦ, μή ποτε διαρραγῇ ὑπὸ πλησμονῆς.

290 Athenaeus VIII 345 C. Ζήνων δ᾽ ὁ Κιτιεὺς ὁ τῆς Στοᾶς κτίστης, πρὸς τὸν ὀψαφάγον, ᾧ συνέζη ἐπὶ πλείονα χρόνον, καθά φησιν ᾿Αντίγονος ὁ Καρύστιος ἐν τῷ Ζήνωνος βίῳ (p. 119 Wil.), μεγάλου τινὸς κατὰ τύχην ἰχθύος παρατεθέντος, ἄλλου δ᾽ οὐδενὸς παρεσκευασμένου, λαβὼν ὅλον ὁ Ζήνων ἀπὸ τοῦ πίνακος οἷος ἦν κατεσθίειν. τοῦ δ᾽ ἐμβλέψαντος αὐτῷ· τί οὖν, ἔφη, τοὺς συζῶντάς σοι οἴει πάσχειν, εἰ σὺ μίαν ἡμέραν μὴ δεδύνησαι ἐνεγκεῖν ὀψοφαγίαν; Diog. Laërt. VII 19 *eadem minus eleganter narrat.*

291 Athenaeus V 186 D. ὁ δὲ Ζήνων, ἐπεί τις τῶν παρόντων ὀψοφάγων ἀπέσυρεν ἅμα τῷ παρατεθῆναι τὸ ἐπάνω τοῦ ἰχθύος, στρέψας καὶ αὐτὸς τὸν ἰχθὺν ἀπέσυρεν ἐπιλέγων· (Eur. Bacch. 1129)

᾿Ινὼ δὲ τἀπὶ θάτερ᾽ ἐξειργάζετο.

De Bione eadem narrantur Athen. VIII p. 344a.

292 Diogenes Laërt. VII 17. δυοῖν δ᾽ ὑπανακειμένοιν ἐν πότῳ, καὶ τοῦ ὑπ᾽ αὐτὸν τὸν ὑφ᾽ ἑαυτὸν σκιμαλίζοντος τῷ ποδί, αὐτὸς ἐκεῖνον τῷ

pe loc. – Stobaios, *Antologie*, VII, 44 (vol. I, p. 321 Hense). Odată Zenon – fiind deja bătrân când s-au petrecut acestea – se împiedică și căzu. „Vin“, zise el, „de ce mă strigi?“ și, intrând în casă, își puse capăt zilelor. – Lucian, *Longevivii*, 19. Se spune că Zenon [...], în timp ce se îndrepta spre adunare, se poticni și în clipa aceea exclamă: „De ce mă chemi?“; apoi, întorcându-se acasă și refuzând orice fel de hrană, se săvârși din viață.

Ailianos, *Istorii diverse*, IX, 26. Regele Antigonos l-a pus într-o mare încurcătură și într-o situație foarte stânjenitoare pe Zenon din Kition. Odată, îmbătat de vin, s-a repezit la Zenon și, cu sărutări și îmbrățișări – în așa stare îl adusese beția –, îi ceru să-și exprime o dorință, făgăduindu-i și avântându-se ușuratic în jurăminte cum că nu i-o va lăsa neîmplinită. La care acesta îi spuse: „Du-te și vomită“, mustrându-l totodată că se îmbătase, dar serios și cu o anume gravitate, ținându-l să ia seama nu cumva să plesnească într-o zi umflat de-atâta băutură. 289

Athenaios, VIII, 345 C. Iată cum povestește Antigonos din Karystos, în *Viața lui Zenon* (p. 119 Wil.), că procedă odată fondatorul școlii stoice, Zenon din Kition, cu un gurmand, mare amator de pește, cu care conviețuia de mai multă vreme. Într-o zi se întâmplă să le fie servit la masă un pește mare și, nefiind altceva de mâncare, Zenon îl luă din farfurie ca și cum ar fi vrut să-l mănânce pe tot. Cum celălalt făcu ochii mari, îi spuse Zenon: „Ce crezi că pătimesc cei ce trăiesc cu tine, dacă tu nu poți să-nduri nici o singură zi lăcomia mea?“ Diogenes Laertios, VII, 19, *povestește mai puțin elegant același lucru.* 290

Athenaios, V, 186 D. Când unul dintre gurmanzii aflați de față înfulecă spatele unui pește abia servit, Zenon, întorcându-l pe partea cealaltă, înfulecă și el restul, apoi spuse: (Euripide, *Bacantele*, v. 1129) 291

„Și Ino de cealaltă parte îl muncea.“[125]

Aceleași lucruri se povestesc despre Bion (Athenaios, VIII, p. 344a).

Diogenes Laertios, VII, 17. La un banchet, doi convivi stăteau culcați unul mai sus și altul mai jos. Când cel de deasupra își impunse la un 292

γόνατι. ἐπιστραφέντος δέ „τί οὖν οἴει τὸν ὑποκάτω σου πάσχειν ὑπὸ σοῦ;“ Suidas s. v. σκιμαλίσω.

293 Diogenes Laërt. VII 16, 17. οἷον ἐπὶ τοῦ καλλωπιζομένου ποτὲ ἔφη. ὀχέτιον γάρ τι ὀκνηρῶς αὐτοῦ ὑπερβαίνοντος „δικαίως, εἶπεν, ὑφορᾷ τὸν πηλόν· οὐ γὰρ ἔστιν ἐν αὐτῷ κατοπτρίσασθαι“.

294 Stobaeus Floril. 15, 12 (Vol. I p. 479 Hense). Ζήνων πρὸς τοὺς ἀπολογουμένους ὑπὲρ τῆς αὐτῶν ἀσωτίας καὶ λέγοντας ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος ἀναλίσκειν ἔλεγεν „ἦ που καὶ τοῖς μαγείροις συγγνώσεσθε, ἐὰν ἁλμυρὰ λέγωσι πεποιηκέναι τὰ ὄψα, ὅτι πλῆθος ἁλῶν αὐτοῖς ὑπῆρχεν;“

295 Diogenes Laërt. VII 18. πρὸς δὲ τὸν φιλόπαιδα, οὔτε τοὺς διδασκάλους ἔφη φρένας ἔχειν, ἀεὶ διατρίβοντας ἐν παιδαρίοις, οὔτε ἐκείνους.

296 Diogenes Laërt. VII 17. ὡς δὲ Κυνικός τις, οὐ φήσας ἔλαιον ἔχειν ἐν τῇ ληκύθῳ, προσῄτησεν αὐτόν, οὐκ ἔφη δώσειν. ἀπελθόντα μέντοι ἐκέλευσε σκέψασθαι ὁπότερος εἴη ἀναιδέστερος.

297 Origenes contra Cels. VIII 35 p. 768. Ζήνων δὲ πρὸς τὸν εἰπόντα „ἀπολοίμην, ἐὰν μή σε τιμωρήσωμαι“ „ἐγὼ δέ, εἶπεν, ἐὰν μή σε φίλον κτήσωμαι“.

298 Diogenes Laërt. VII 23. δοῦλον ἐπὶ κλοπῇ, φασίν, ἐμαστίγου· τοῦ δ᾽ εἰπόντος „εἵμαρτό μοι κλέψαι“ ἔφη „καὶ δαρῆναι“.

299 Plutarchus de virt. mor. 4 p. 443a. καίτοι καὶ Ζήνωνά φασιν εἰς θέατρον ἀνιόντα κιθαρῳδοῦντος ᾽Αμοιβέως πρὸς τοὺς μαθητάς „ἴωμεν, εἰπεῖν, ὅπως καταμάθωμεν οἵαν ἔντερα καὶ νεῦρα καὶ ξύλα καὶ ὀστᾶ

moment dat vecinul cu vârful piciorului, Zenon îi trase una cu genunchiul; iar când acela se întoarse spre el zise: „Ce altceva crezi că îndură cel de mai jos din partea ta?!“

Diogenes Laertios, VII, 16, 17. Mă gândesc, de pildă, la remarca făcută despre unul căruia îi plăcea să se dichisească. Pe când acesta pășea cu fereală peste un jgheab, Zenon spuse: „Sigur că se uită chiorâș la noroi: doar nu-i chip, vezi bine, să se oglindească în el!“ 293

Stobaios, *Antologie*, 15, 12 (vol. I, p. 479 Hense). Pe unii care se știau vinovați de risipă, dar se apărau spunând că ei cheltuiesc din preamultul rămas Zenon i-a întrebat: „Dar voi i-ați ierta pe bucătari dacă ar spune că au făcut bucatele prea sărate fiindcă aveau sare din belșug?“ 294

Diogenes Laertios, VII, 18. Iar unuia care iubea copiii îi spuse că nici copilandrii nu au pic de minte, dar nici dascălii care-și petrec toată vremea cu ei nu au mai multă.[126] 295

Diogenes Laertios, VII, 17. Tot așa, un cinic ceru odată de la el niște untdelemn, spunând că nu mai are deloc în flacon. Zenon refuză să-i dea și, pe când acela se îndepărta, îl îndemnă să se gândească cine e mai neobrăzat dintre ei doi. 296

Origenes, *Contra lui Celsus*, VIII, 35, p. 768. Unuia care îi spuse: „Am să mor, dacă n-am să mă răzbun pe tine!“, Zenon îi răspunse: „Și eu, dacă nu reușesc să te câștig de prieten“. 297

Diogenes Laertios, VII, 23. Se povestește că odată, prinzând un sclav la furat, se apucă să-l biciuiască. „Mi-a fost sortit să fur!“ strigă atunci acela. „Da, și să fii bătut“, adăugă Zenon.[127] 298

Plutarh, *Despre virtutea morală*, 4, p. 443a. Se spune că odată, în drum spre teatru, unde se ducea să-l asculte cântând pe citaredul Amoibeus, Zenon le spuse discipolilor săi: „Haideți să vedem cum 299

λόγου καὶ ῥυθμοῦ μετασχόντα καὶ τάξεως ἐμμέλειαν καὶ φωνὴν ἀφίησιν.“ *Eadem de an. procreat. in* Timaeo p. 1029f.

300 Stobaeus Floril. 36, 26 (Vol. I p. 696 Hense). Ζήνων τῶν μαθητῶν ἔφασκεν τοὺς μὲν φιλολόγους εἶναι, τοὺς δὲ λογοφίλους.

301 Diogenes Laërt. VII 37. Κλεάνθης, ὃν καὶ ἀφωμοίου ταῖς σκληροκήροις δέλτοις, αἳ μόλις μὲν γράφονται, διατηροῦσι δὲ τὰ γραφέντα. Suid. s. v. δέλτος. Cf. Cleanthis apophthegma n. 464.

302 Diogenes Laërt. VII 18. Ἀρίστωνος δὲ τοῦ μαθητοῦ πολλὰ διαλεγομένου οὐκ εὐφυῶς, ἔνια δὲ καὶ προπετῶς καὶ θρασέως „ἀδύνατον, εἰπεῖν (scil. Zenonem), εἰ μή σε ὁ πατὴρ μεθύων ἐγέννησεν.“ ὅθεν αὐτὸν καὶ λάλον ἀπεκάλει, βραχυλόγος ὤν. – Cf. Plut. de educ. puer 3 p. 2a, *ubi simile dictum Diogeni tribuitur.*

303 Diogenes Laërt. VII 23. Διονυσίου δὲ τοῦ Μεταθεμένου εἰπόντος αὐτῷ, διὰ τί αὐτὸν μόνον οὐ διορθοῖ, ἔφη „οὐ γάρ σοι πιστεύω.“

304 Stobaeus Floril. 36, 23 (Vol. I p. 696 Hense). τῶν τις ἐν Ἀκαδημίᾳ νεανίσκων περὶ ἐπιτηδευμάτων διελέγετο ἀφρόνων· ὁ δὲ Ζήνων „ἐὰν μὴ τὴν γλῶσσαν, ἔφη, εἰς νοῦν ἀποβρέξας διαλέγῃ, πολὺ πλείω ἔτι καὶ ἐν τοῖς λόγοις πλημμελήσεις.“ – Plutarchus vita Phoc. c. 5. Ζήνων ἔλεγεν ὅτι δεῖ τὸν φιλόσοφον εἰς νοῦν ἀποβάπτοντα προφέρεσθαι τὴν λέξιν. – Cf. Suidas s. v. Ἀριστοτέλης· τὸν κάλαμον ἀποβρέχων εἰς νοῦν.

305 Diogenes Laërt. VII 19. πρὸς δὲ τὸν φάσκοντα ὡς τὰ πολλὰ αὐτῷ Ἀντισθένης οὐκ ἀρέσκοι, χρείαν Σοφοκλέους προενεγκάμενος, ἠρώτησεν εἴ τινα καὶ καλὰ ἔχειν αὐτῷ δοκεῖ. τοῦ δ’ οὐκ εἰδέναι φήσαντος „εἶτ’ οὐκ αἰσχύνῃ, ἔφη, εἰ μέν τι κακὸν ἦν εἰρημένον ὑπ’ Ἀντισθένους,

vintrele, nervii și oasele, când sunt supuse *logos*-ului, măsurii și ordinii, ajung să emită și sunet. *Aceleași lucruri sunt spuse în* Despre generarea sufletului *în* Timaios, p. 1029f.

300 Stobaios, *Antologie*, 36, 26 (vol. I, p. 696 Hense). Zenon spunea despre discipolii săi că unii sunt „filologi“, alții, „logofili“.[128]

301 Diogenes Laertios, VII, 37. …Cleanthes, pe care Zenon obișnuia să-l compare cu tăblițele de ceară tare, pe care se scrie greu, dar care păstrează bine caracterele scrise. Suidas, s. v. δέλτος. *Cf. Apoftegmele lui Cleanthes*, n. 464.

302 Diogenes Laertios, VII, 18. Discipolului său, Ariston, care vorbea mult și fără miez și uneori precipitat și cu îndrăzneală, (Zenon) îi adresă aceste vorbe: „E clar că taică-tău te-a făcut la beție“; îl mai numea și flecar, căci el unul era scurt la vorbă. – *Cf.* Plutarh, *Despre educația copiilor*, 3, p. 2a, *unde același citat este atribuit lui Diogene*.

303 Diogenes Laertios, VII, 23. Când Dionysios transfugul îl întrebă odată de ce este el singurul pe care nu-l îndreaptă, Zenon îi răspunse: „Fiindcă nu-mi pun nici o nădejde în tine.“

304 Stobaios, *Antologie*, 36, 23 (vol. I, p. 696 Hense). Odată, un tinerel oarecare din Academie ținea o prelegere despre moravuri, vorbind numai anapoda. Până la urmă, Zenon îi spuse: „Dacă nu vorbești înmuindu-ți limba în minte, vei face tot mai multe greșeli și în raționamente.“ – Plutarh, *Viața lui Phokion*, cap. 5. Precum spunea Zenon, filozoful trebuie să rostească vorbele după ce le-a cufundat în minte. – *Cf.* Suidas, s. v. Aristotel: înmuind condeiul în minte.

305 Diogenes Laertios, VII, 19. Când un oarecare îi declară că nu-i plac multe dintre cele spuse de Antisthenes, Zenon, întinzându-i un studiu al acestuia asupra lui Sofocle, îl întrebă dacă nu e de părere că ar cuprinde și lucruri frumoase. Cum celălalt răspunse că nu știe, îl

τοῦτ᾽ ἐκλεγόμενος καὶ μνημονεύων, εἰ δέ τι καλόν, οὐδ᾽ ἐπιβαλλόμενος κατέχειν;“

306 Diogenes Laërt. VII 20. λέγοντος δέ τινος αὐτῷ περὶ Πολέμωνος, ὡς ἄλλα προθέμενος ἄλλα λέγει, σκυθρωπάσας ἔφη „πόσου γὰρ <ἂν> ἠγάπας τὰ διδόμενα;“

307 Diogenes Laërt. VII 21. καὶ προεφέρετο τὸ τοῦ Καφισίου· ὃς ἐπιβαλλομένου τινὸς τῶν μαθητῶν μεγάλα φυσᾶν, πατάξας εἶπεν, ὡς οὐκ ἐν τῷ μεγάλῳ τὸ εὖ κείμενον εἴη, ἀλλ᾽ ἐν τῷ εὖ τὸ μέγα.
Cf. Athenaeus XIV 629 A. οὐ κακῶς δὲ καὶ Καφισίας ὁ αὐλητής, ἐπιβαλλομένου τινὸς τῶν μαθητῶν αὐλεῖν μέγα καὶ τοῦτο μελετῶντος, πατάξας εἶπεν οὐκ ἐν τῷ μεγάλῳ τὸ εὖ κείμενον εἶναι, ἀλλὰ ἐν τῷ εὖ τὸ μέγα.

308 Diogenes Laërt. VII 20. τοῖς εὖ λεγομένοις οὐκ ἔφη δεῖν καταλείπεσθαι τόπον, ὥσπερ τοῖς ἀγαθοῖς τεχνίταις εἰς τὸ θεάσασθαι· τοὐναντίον δὲ τὸν ἀκούοντα οὕτω πρὸς τοῖς λεγομένοις γίνεσθαι, ὥστε μὴ λαμβάνειν χρόνον εἰς τὴν ἐπισημείωσιν.
priorem partem huius dicti corruptam esse, mihi persuasum est; fortasse: τοῖς ἐλεγομένοις.

309 Diogenes Laërt. VII 22. μὴ τὰς φωνὰς καὶ τὰς λέξεις ἀπομνημονεύειν, ἀλλὰ περὶ τὴν διάθεσιν τῆς χρείας τὸν νοῦν ἀσχολεῖσθαι, μὴ ὥσπερ ἕψησίν τινα ἢ σκευασίαν ἀναλαμβάνοντας.

310 Stobaeus Floril. 36, 19 (Vol. I p. 694 Hense). Ζήνων πρὸς τὸν πλείω λαλεῖν θέλοντα ἢ ἀκούειν „νεανίσκε“, εἶπεν, „ἡ φύσις ἡμῖν γλῶτταν μὲν μίαν, δύο δὲ ὦτα παρέσχεν, ἵνα διπλασίονα ὧν λέγομεν ἀκούωμεν.“ – Diogenes Laërt. VII 23. πρὸς τὸ φλυαροῦν μειράκιον „διὰ τοῦτο, εἶπε, δύο ὦτα ἔχομεν, στόμα δὲ ἕν, ἵνα πλείονα μὲν ἀκούωμεν, ἧττονα δὲ λέγωμεν.“ – cf. Plutarchus de garrul. 1, p. 502c. κωφότης γὰρ

apostrofă Zenon: „Dar nu ți-e rușine, dacă Antisthenes a spus un lucru greșit, tocmai pe acela să-l alegi și să-l citezi, iar dacă a spus și lucruri bune să nici nu te obosești să iei aminte?“

Diogenes Laertios, VII, 20. Unuia care făcea observația că la Polemon una e tema anunțată și altul e conținutul discursului, Zenon, încruntându-se, îi spuse: „Deci tu câte parale ai fi dat pe marfa lui?“[129] 306

Diogenes Laertios, VII, 21. Avea obiceiul să citeze vorba lui Kaphisias, care, văzându-l pe un discipol de-al său cum se străduia să sufle în flaut cu toată forța, după ce-i trase o lovitură, îi spuse că nu binele stă în forță, ci forța în bine. 307
Cf. Athenaios, XIV, 629 A. Bine a făcut și Kaphisias flautistul, care, văzându-l pe unul dintre discipolii săi cum își dă toată osteneala să sufle cu forță în flaut, îi dădu o lovitură spunându-i că nu binele stă în forță, ci forța în bine.

Diogenes Laertios, VII, 20. Vorbitorii iscusiți nu au nevoie, precum artiștii talentați, să se îndepărteze de operele lor pentru a le putea privi mai bine. Dimpotrivă, cel ce ascultă trebuie să fie așa de absorbit de cele rostite, încât să nu aibă răgaz pentru a face observații. 308
Sunt sigur că prima parte a acestui citat este coruptă; poate τοῖς ἐλεγομένοις.

Diogenes Laertios, VII, 22. Mai spunea că nu trebuie să memorăm cuvintele și expresiile dintr-un precept, ci să ne străduim a-i prinde cu mintea alcătuirea, iar nu să îl luăm de-a gata, ca pe un fel de bucate bine fierte și gătite.[130] 309

Stobaios, *Antologie*, 36, 19 (vol. I, p. 694 Hense). Unuia care voia să vorbească mai mult decât să asculte Zenon îi spuse așa: „Tinere, natura ne-a dat o limbă și două urechi ca să ascultăm de două ori mai mult decât vorbim.“ – Diogenes Laertios, VII, 23. Unui tinerel palavragiu îi spuse: „De asta avem două urechi și o singură gură: ca să ascultăm mai mult și să vorbim mai puțin.“ – *Cf.* Plutarh, *Despre vorbărie*, 1, 310

αὐθαίρετός ἐστιν (ἡ ἀσιγησία) ἀνθρώπων, οἶμαι, μεμφομένων ὅτι μίαν μὲν γλῶτταν, δύο δ᾽ ὦτα ἔχουσιν. – id. de audiendo 3 p. 39b. καὶ γὰρ τὸν Ἐπαμεινώνδαν ὁ Σπίνθαρος ἐπαινῶν ἔφη μήτε πλείονα γιγνώσκοντι μήτε ἐλάττονα φθεγγομένῳ ῥᾳδίως ἐντυχεῖν ἑτέρῳ. καὶ τὴν φύσιν ἡμῶν ἑκάστῳ λέγουσι δύο μὲν ὦτα δοῦναι, μίαν δὲ γλῶτταν, ὡς ἐλάττονα λέγειν ἢ ἀκούειν ὀφείλοντι.

311 Diogenes Laërt. VII 21. νεανίσκου πολλὰ λαλοῦντος ἔφη „τὰ ὦτά σου εἰς τὴν γλῶτταν συνερρύηκεν.“

312 Stobaeus Floril. 57, 12. Ζήνων ὁ Στωϊκὸς φιλόσοφος ὁρῶν τινα τῶν γνωρίμων ὑπὸ τοῦ ἀγροῦ περισπώμενον εἶπεν· „ἐὰν μὴ σὺ τοῦτον ἀπολέσῃς, οὗτός σε ἀπολέσει.“

313 Plutarchus de vit. pud. 13 p. 534a. τὸ τοῦ Ζήνωνος, ὃς ἀπαντήσας νεανίσκῳ τινὶ τῶν συνήθων παρὰ τὸ τεῖχος ἡσυχῇ βαδίζοντι καὶ πυθόμενος ὅτι φεύγει φίλον ἀξιοῦντα μαρτυρεῖν αὐτῷ τὰ ψευδῆ· „τί λέγεις, φησίν, ἀβέλτερε; σὲ μὲν ἐκεῖνος ἀγνωμονῶν καὶ ἀδικῶν οὐ δέδιεν οὐδ᾽ αἰσχύνεται· σὺ δ᾽ ἐκεῖνον ὑπὲρ τῶν δικαίων οὐ θαρρεῖς ὑποστῆναι;“

314 Diogenes Laërt. VII 19. μειρακίου δὲ περιεργότερον παρὰ τὴν ἡλικίαν ἐρωτῶντος ζήτημά τι, προσήγαγε πρὸς κάτοπτρον καὶ ἐκέλευσεν ἐμβλέψαι. ἔπειτ᾽ ἠρώτησεν εἰ δοκεῖ αὐτῷ ἁρμόττοντα εἶναι ὄψει τοιαύτῃ τοιαῦτα ζητήματα.

315 Diogenes Laërt. VII 21. νεανίσκου δέ τινος θρασύτερον διαλεγομένου „οὐκ ἂν εἴποιμι, ἔφη, μειράκιον, ἃ ἐπέρχεταί μοι.“

316 Diogenes Laërt. VII 21. πρὸς τὸν καλὸν εἰπόντα ὅτι οὐ δοκεῖ αὐτῷ ἐρασθήσεσθαι ὁ σοφός „οὐδέν, ἔφη, ὑμῶν ἀθλιώτερον ἔσεσθαι τῶν καλῶν.“

p. 502c. Căci aceasta (adică sporovăiala) este o surzenie intenționată a oamenilor pe care îi supără probabil faptul că au o singură limbă și două urechi. – *Idem*, *Despre cum ar trebui ascultate prelegerile*, 3, p. 39b. Și, bunăoară, Spintharos, în elogiul adus lui Epaminonda, spunea că nu e ușor de găsit vreun altul care să știe mai multe și totodată să spună mai puține. Și este un lucru știut că natura ne-a dat fiecăruia dintre noi două urechi și o singură limbă pentru a ne determina să vorbim mai puțin decât ascultăm.

311 Diogenes Laertios, VII, 21. Unui tânăr care vorbea întruna, Zenon îi spuse: „Urechile ți s-au contopit cu limba."

312 Stobaios, *Antologie*, 57, 12. Zenon, filozoful stoic, văzându-și unul dintre cunoscuți cuprins de furie, îi spuse: „ Dacă nu-i pui capăt, îți va pune ea ție."

313 Plutarh, *Despre complezență*, 13, p. 534a. Zenon, întâlnindu-se odată cu un tânăr din cercul său de apropiați care se furișa pe lângă ziduri și aflând că fuge de un prieten care îi pretindea să depună mărturie mincinoasă în favoarea lui, îl admonestă cu aceste vorbe: „Ce tot spui, nătărăule? Aceluia nu i-a fost nici frică, nici rușine să te trateze nedrept și cu rea-credință, iar tu nu îndrăznești să-l înfrunți pentru a apăra dreptatea?"

314 Diogenes Laertios, VII, 19. Un tânăr îi puse o întrebare care nu se potrivea deloc cu vârsta lui. Atunci Zenon îl duse în fața unei oglinzi și-l îndemnă să se privească. Apoi îl întrebă dacă el socoate că o asemenea chestiune se potrivește cu așa o înfățișare.

315 Diogenes Laertios, VII, 21. Și către un alt tânăr, care vorbea cam deșucheat: „Eu unul, băiete, mai că nu ți-aș spune ce-mi trece prin minte."

316 Diogenes Laertios, VII, 21. Iar altuia, unui tânăr arătos care socotea că înțeleptul nu trebuie să se îndrăgostească, îi dădu această replică: „Atunci nu ar fi nimeni mai nenorocit decât voi, cei frumoși."[131]

317 Diogenes Laërt. VII 22. πάντων ἔλεγεν ἀπρεπέστερον εἶναι τὸν τῦφον, καὶ μάλιστα ἐπὶ τῶν νέων.

318 Diogenes Laërt. VII 23. πρὸς τὸν κεχρισμένον τῷ μύρῳ, „τίς ἐστιν, ἔφη, ὁ γυναικὸς ὄζων;“

319 Stobaeus Ecl. II 31, 81 p. 215, 13 W. = Exc. e MS. Flor. Iohan. Damasc. p. II c. 13, 81. Ζήνων ἐρωτηθείς, πῶς ἄν τις νέος ἐλάχιστα ἁμαρτάνοι „εἰ πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοι, ἔφη, οὓς μάλιστα τιμᾷ καὶ αἰσχύνεται“.

320 Diogenes Laërt. VII, 23. τῶν γνωρίμων τινὸς παιδάριον μεμωλωπισμένον θεασάμενος, πρὸς αὐτόν „ὁρῶ σου, ἔφη, τοῦ θυμοῦ τὰ ἴχνη.“

321 Diogenes Laërt. VII 23. ἔλεγε δὲ (scil. ὁ Ζήνων) μηδὲν εἶναι τῆς οἰήσεως ἀλλοτριώτερον πρὸς κατάληψιν τῶν ἐπιστημῶν.

322 Gnomologion Monacense 198. ὁ αὐτὸς (Ζήνων) ἔφη τὴν μὲν ὅρασιν ἀπὸ τοῦ ἀέρος λαμβάνειν τὸ φῶς, τὴν δὲ ψυχὴν ἀπὸ τῶν μαθημάτων.

323 Stobaeus Floril. 98, 68 Mein. Ζήνων ἔλεγεν οὐδενὸς ἡμᾶς οὕτω πένεσθαι ὡς χρόνου. βραχὺς γὰρ ὄντως ὁ βίος, ἡ δὲ τέχνη μακρή, καὶ μᾶλλον ἡ τὰς τῆς ψυχῆς νόσους ἰάσασθαι δυναμένη. – Diogenes Laërt. VII 23. μηδενός θ’ ἡμᾶς οὕτως εἶναι ἐνδεεῖς ὡς χρόνου.

324 Gnomologion Monacense 197. ὁ αὐτὸς (Ζήνων) ἐρωτηθεὶς τί ἐστι φίλος „ἄλλος, <ἔφη>, οἷος ἐγώ.“ – Diogenes Laërt., VII 23. ἐρωτηθεὶς τίς ἐστι φίλος; ἄλλος, ἔφη, ἐγώ.

325 Diogenes Laërt. VII 26. τὸ εὖ γίνεσθαι μὲν παρὰ μικρόν, οὐ μὴν μικρὸν εἶναι.

Diogenes Laertios, VII, 22. Obișnuia să spună că lucrul cel mai urât este îngâmfarea, mai ales la tineri. 317

Diogenes Laertios, VII, 23. Iar unuia care se dăduse cu parfum, îi lansă întrebarea: „Cine miroase aici a femeie?“ *Cf.* Xenofon, *Banchetul*, II, 3. 318

Stobaios, *Excerpte*, II, 31, 81, p. 215, 13 W. = Extras din MS. Florentinum, Iohannes Damascenus, p. II, cap. 13, 81. Fiind întrebat cum ar putea greși un tânăr cât mai puțin posibil, Zenon a răspuns: „Avându-i dinaintea ochilor pe aceia pe care îi prețuiește și îi respectă cel mai mult.“ 319

Diogenes Laertios, VII, 23. Văzându-l pe sclavul unuia dintre cunoscuții lui plin de vânătăi, îi spuse acestuia: „Văd urmele mâniei tale.“ 320

Diogenes Laertios, VII, 23. Pentru dobândirea cunoașterii, spunea el (adică Zenon), nimic nu-i mai dăunător ca îngâmfarea. 321

Gnomologium Monacense, 198. Tot el (Zenon) susținea că vederea ia lumina din aer, iar sufletul – din cunoștințe. 322

Stobaios, *Antologie*, 98, 68 Mein. Zenon spunea că nimic nu ne este mai trebuincios decât timpul, fiindcă viața e scurtă, dar arta e lungă, mai ales aceea care știe să trateze maladiile sufletului. – Diogenes Laertios, VII, 23. Nimic nu ne este mai necesar ca timpul.[132] 323

Gnomologium Monacense, 197. Zenon, fiind întrebat ce este un prieten, răspunse: „Un alt eu însumi.“ – Diogenes Laertios, VII, 23. La întrebarea: „Ce este un prieten?“, el răspunse: „Un alt eu însumi“.[133] 324

Diogenes Laertios, VII, 26. Binele se înfăptuiește puțin câte puțin, și totuși nu-i puțin lucru în sine. 325

326 Maximus serm. 26 (Boissonade Anecd. Gr. Vol. I p. 450). Ζήνωνος· Ζῆθι, ὦ ἄνθρωπε, μὴ μόνον ἵνα φάγῃς καὶ πίῃς, ἀλλ' ἵνα τὸ ζῆν πρὸς τὸ εὖ ζῆν καταχρήσῃ.
Idem Apostol. VII 34 n, Arsen. XXVII 53.

327 Diogenes Laërt. VII 20. δεῖν δὲ ἔφη τόνῳ διαλεγόμενον, ὥσπερ τοὺς ὑποκριτὰς, τὴν μὲν φωνὴν καὶ τὴν δύναμιν μεγάλην ἔχειν· τὸ μέντοι στόμα μὴ διέλκειν· ὃ ποιεῖν τοὺς πολλὰ μὲν λαλοῦντας, ἀδύνατα δέ.

328 Diogenes Laërt. VII 20. εἰπόντος δέ τινος ὅτι μικρὰ αὐτῷ δοκεῖ τὰ λογάρια τῶν φιλοσόφων „λέγεις, εἶπε, τἀληθῆ. δεῖ μέντοι καὶ τὰς συλλαβὰς αὐτῶν, εἰ δυνατόν, βραχείας εἶναι."

329 Diogenes Laërt. VII 26. ἔλεγέ τε κρεῖττον εἶναι τοῖς ποσὶν ὀλισθεῖν ἢ τῇ γλώττῃ.
Cetera huius dicti testimonia, quod etiam Socrati tribuitur, composuit Wachsmuthius in Sauppii Satura philologa p. 29 (Pearson).

330 Diogenes Laërt. VII 23. τὸ κάλλος εἶπε τῆς σωφροσύνης ἄνθος εἶναι· οἱ δὲ τοῦ κάλλους τὴν σωφροσύνην.
Haec quoque corrupta esse constat. σωφροσύνης *pro* φωνῆς *scripserunt Cobetus et Wilamowitzius, collato* Diog. Laërt. VII 130 ὥρα ἄνθος ἀρετῆς. *Potest etiam, ni fallor, priore loco* ῥώμης *scribi, altero* φωνήν *retineri. Ita origo corruptelae esset apertior.*

331 Diogenes Laërt. VII 21. ἔλεγε δὲ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς πλείστους τὰ μὲν πολλὰ ἀσόφους εἶναι, τὰ δὲ μικρὰ καὶ τυχηρὰ ἀμαθεῖς.

332 [Theodor. Metoch. p. 812 Kiessling. καὶ ὁ μὲν Ζήνων ἔλεγεν „ἦλθε, παρῆλθεν, οὐδὲν πρὸς ἐμὲ καθόλου", περὶ τῶν ἐνταῦθα πραγμάτων καὶ τοῦ βίου φιλοσοφῶν.]

Maxim Mărturisitorul, *Predici*, 26 (Boissonade, *Anecdota graeca*, vol. I, p. 450). Iată o maximă a lui Zenon: „Trăiește, omule, nu doar ca să mănânci și să bei, ci ca să faci din viața ta o viață frumoasă."[134] *Idem*, Apostolios, VIII, 34 n, Arsenios, XXVIII, 53. 326

Diogenes Laertios, VII, 20. <Zenon> era de părere că trebuie să vorbim cu o anumită dicție, precum actorii, cu voce tare și cu forță, fără a deschide însă gura prea mare, cum fac oamenii care vorbesc mult, dar fără sens. 327

Diogenes Laertios, VII, 20. Altuia, care spunea că i se par prea concise sentențele filozofilor, îi replică: „Bine zici, iar dacă s-ar putea ar trebui ca și silabele să le fie scurtate." 328

Diogenes Laertios, VII, 26. Mai spunea că e mai bine să ți se poticnească picioarele decât limba. 329
Celelalte mărturii asupra acestei zicale, care îi este atribuită și lui Socrate, au fost strânse de Wachsmut în *Satura Philologa, omagiu lui* Hermann Sauppe, p. 29 (Pearson).

Diogenes Laertios, VII, 23. Numea frumusețea floarea vocii, sau, după alții, vocea – floarea frumuseții. 330
Și acestea se știe că sunt corupte. Cobet și Wilamowitz propun σωφροσύνης *în loc de* φωνῆς, *comparând cu Diogenes Laertios, VII, 130*, ὥρα ἄνθος ἀρετῆς. *Ar mai fi posibil, dacă nu greșesc, ca pe locul primei ocurențe să fi fost scris* ῥώμης, *iar în celălalt să se fi păstrat* φωνήν. *În felul acesta originea coruperii ar fi mai vădită.*

Diogenes Laertios, VII, 21. Spunea că majoritatea filozofilor sunt în cele mai multe privințe ignoranți,[135] iar în cele mărunte și comune, nepricepuți. 331

[Theodoros Metochites, p. 812 Kiessling. Iar în privința celor ce se petrec aici și despre viața filozofilor, Zenon spunea: „A venit, a trecut, dar nimic care să mă privească".] 332

APPENDIX

Fragmenta Zenonis ad singulos libros relata

I. Περὶ ἀνθρώπου φύσεως = n. XIV (ind.)

II. Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά (ind.)

fr. 1	n. 273	p. 62, 32

III. Διατριβαί

fr. 1	n. 250	p. 59, 11

IV. Ἔλεγχοι δύο (ind.)

V. Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας (ind.)

VI. Εἰς Ἡσιόδου Θεογονίαν

fr. 1	n. 100	p. 28, 5
fr. 2	n. 103	p. 29, 6
fr. 3	n. 104	p. 29, 17
fr. 4	n. 105	p. 29, 21
fr. 5	n. 167	p. 43, 20
fr. 6	n. 276	p. 63, 25

VII. Καθολικά (ind.)

VIII. Περὶ τοῦ Καθήκοντος (ind.)

fr. 1	n. 230	p. 55, 6

IX. Περὶ λέξεων (ind.)

X. Περὶ λόγου

fr. 1.	n. 45	p. 15, 26
fr. 2	n. 46	p. 16, 1

XI. Λύσεις (ind.)

XII. Περὶ νόμου (ind.)

XIII. Περὶ τοῦ ὅλου

fr. 1	n. 97	p. 27, 5
fr. 2	n. 102	p. 28, 14
fr. 3	n. 117	p. 33, 33
fr. 4	n. 119	p. 34, 9

XIV. Περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπων φύσεως (ind.)

fr. 1	n. 179	p. 45, 20

XV. Περὶ οὐσίας

fr. 1	n. 85	p. 24, 5

APENDICE

Fragmentele lui Zenon raportate la fiecare scriere în parte

I. *Despre natura omului* = n. XIV (ind.)
II. *Memorabilele etice ale lui Krates* (ind.), fr. 1 n. 273

III. *Disertații*, fr. 1, n. 250

IV. *Respingeri*, în două cărți (ind.)
V. *Despre educația greacă* (ind.)
VI. *Despre* Teogonia *lui Hesiod*, fr. 1 n. 100, fr. 2 n. 103, fr. 3 n. 104, fr. 4 n. 105, fr. 5 n. 167, fr. 6 n. 276

VII. *Chestiuni generale* (ind.)
VIII. *Despre îndatorire* (ind.), fr. 1 n. 230

IX. *Despre formulări* (ind.)
X. *Despre logos*, fr. 1. n. 45, fr. 2 n. 46

XI. *Rezolvări* (ind.)
XII. *Despre lege* (ind.)
XIII. *Despre univers*, fr. 1 n. 97, fr. 2 n. 102, fr. 3 n. 117, fr. 4 n. 119

XIV. *Despre impuls sau despre natura omului* (ind.), fr. 1 n. 179

XV. *Despre substanță*, fr. 1 n. 85

XVI. *Despre aspect* (ind.)
XVII. *Despre pasiuni* (ind.), fr. 1 nr. 211

XVIII. *Despre lectura poeziei* (ind.)
XIX. *Republica* (ind.), fr. 1 n. 222, fr. 2 n. 248, fr. 3 n. 252, fr. 4 n. 259, fr. 5 n. 260, fr. 6 n. 261, fr. 7 n. 262, fr. 8 n. 263, fr. 9 n. 264, fr. 10 n. 265, fr. 11 n. 266, fr. 12 n. 267, fr. 13 n. 268, fr. 14 n. 269, fr. 15 n. 270

XX. *Probleme homerice*, în cinci cărți (ind.), fr. 1 n. 274, fr. 2 n. 275

XXI. *Chestiuni pitagoreice* (ind.)
XXII. *Despre semne* (ind.)
XXIII. *Arta* (ind.)
XXIV. *Despre natură*, fr. 1 n. 176

XXV. *Despre viața în acord cu natura* (ind.)
XXVI. *Precepte*, fr. 1 n. 272

Pars II
ZENONIS DISCIPULI

1. Aristo Chius

Vita

333 Diogenes Laërt. VII 160. Ἀρίστων ὁ Χῖος ὁ Φάλανθος, ἐπικαλούμενος Σειρήν (*secuntur placita*). οὕτω δὲ φιλοσοφῶν καὶ ἐν Κυνοσάργει διαλεγόμενος ἴσχυσεν αἱρετιστὴς ἀκοῦσαι. Μιλτιάδης οὖν καὶ Δίφιλος Ἀριστώνειοι προσηγορεύοντο. ἦν δέ τις πειστικὸς καὶ ὄχλῳ πεποιημένος· ὅθεν ὁ Τίμων φησὶ περὶ αὐτοῦ· (fr. 61 W.)

καί τις Ἀρίστωνος γέννης ἄπο αἱμύλον ἕλκων.

παραβαλὼν δὲ Πολέμωνι, φησὶ Διοκλῆς ὁ Μάγνης, μετέθετο, Ζήνωνος ἀρρωστίᾳ μακρᾷ περιπεσόντος· (*secuntur narratiunculae de Aristonis cum Perseo et cum Arcesilao litibus* n. 346. 347) Βιβλία δ᾽ αὐτοῦ φέρεται τάδε· Προτρεπτικῶν β´, Περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων· Διάλογοι· Σχολῶν η· Περὶ σοφίας διατριβῶν ζ´· Ἐρωτικαὶ διατριβαί· Ὑπομνήματα ὑπὲρ κενοδοξίας· Ὑπομνημάτων κε´· Ἀπομνημονευμάτων γ´· Χρειῶν ια´· Πρὸς τοὺς ῥήτορας· Πρὸς τὰς Ἀλεξίνου ἀντιγραφάς· Πρὸς τοὺς διαλεκτικοὺς γ´· Πρὸς Κλεάνθην· Ἐπιστολῶν δ´· (*Distinxi epistulas a libro* πρ. Κλ.)

Παναίτιος δὲ καὶ Σωσικράτης μόνας αὐτοῦ τὰς ἐπιστολάς φασι, τὰ δὲ ἄλλα τοῦ περιπατητικοῦ Ἀρίστωνος. τοῦτον λόγος φαλακρὸν ὄντα ἐγκαυθῆναι ὑπὸ ἡλίου καὶ ὧδε τελευτῆσαι.

Cf. proem. 16. καὶ οἱ μὲν αὐτῶν (scil. τῶν φιλοσόφων) κατέλιπον ὑπομνήματα, οἱ δ᾽ ὅλως οὐ συνέγραψαν, ὥσπερ κατά τινας Σωκράτης, Στίλπων, Φίλιππος, Μενέδημος, Πύρρων … κατά τινας Πυθαγόρας, Ἀρίστων ὁ Χῖος, πλὴν ἐπιστολῶν ὀλίγων.

Partea a II-a
DISCIPOLII LUI ZENON

1. Ariston din Chios

Viața

333 Diogenes Laertios, VII, 160. Ariston din Chios, chelul, poreclit și Sirena… (*urmează învățături*). Practicând acest fel de filozofie și ținând prelegeri în Kynosarges[1], a dobândit o foarte mare influență, încât a fost numit întemeietor de școală filozofică[2]. Miltiades și Diphilos[3] au fost numiți aristonieni. Avea o mare putere de convingere și știa să atragă mulțimea. De aceea Timon spune despre el (fr. 61 W.):

„Și unul care-și trage obârșia din ademenitorul Ariston".

Diokles din Magnesia spune că, în timp ce Zenon avea o boală gravă, Ariston a intrat în cercul lui Polemon și și-a schimbat viziunea filozofică. (*Urmează povestioare despre disputele lui Ariston cu Persaios și cu Arkesilaos*, n. 346–347.) Cărțile atribuite lui sunt următoarele: *Protreptice*, în două cărți; *Despre teoriile lui Zenon*; *Dialoguri*; *Lecții*, în șase cărți; *Disertații despre înțelepciune*, în șapte cărți; *Disertații despre dragoste*; *Comentarii despre vanitate*; *Comentarii*, în douăzeci și cinci de cărți; *Memorabilia*, în trei cărți; *Învățături*, în unsprezece cărți; *Împotriva retorilor*; *Răspuns la contraargumentele lui Alexinos*[4]; *Împotriva dialecticienilor*, în trei cărți; *Împotriva lui Cleanthes*; *Scrisori*, în patru cărți. (*Am considerat* Scrisorile *ca fiind diferite de scrierea* Împotriva lui Cleanthes.)

Panaitios și Sosikrates[5] socotesc numai *Scrisorile* ca aparținându-i lui Ariston; toate celelalte lucrări i le atribuie lui Ariston peripateticul[6]. Se povestește că, fiind chel, a făcut insolație și a murit.

Cf. Introducere, 16. Unii dintre acești (filozofi) au lăsat scrieri, alții nu au scris nimic, cum sunt, după unii autori, Socrate, Stilpon, Philippos[7], Menedemos, Pyrrhon […], după alții, Pitagora și Ariston din Chios au lăsat doar câteva scrisori.

334 Themistius or. 21 p. 255 Hard. ἐκφανέντος δὲ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐκλάμψαντος τοῦ ἀληθοῦς, ἀναιμωτὶ πάντες ἀπολαύουσιν οἱ συλλαβόμενοι τοῦ ἔργου. διὰ τοῦτο ἠσπάζετο Ἀρίστων Κλεάνθην καὶ τῶν ὁμιλητῶν ἐκοινώνει.

335 Ind. Stoic. Herc. col. XXXIII, 4. (πε)ρί γε μὴν | Ἀρίστων(ος το)ῦ Χίου | παραμ … etc.
col. XXXIV. τῆς τραγῳδ(ίας ἡ) μ(ὲν ἀν)|δρωνῖτις τῆς γρα(φῆς)· | τῷ νῷ δὲ ἁρμοσ(τὸ)ν | ἕν μόν(ο)ν κα(ὶ) το(ι)οῦ|τό τι λε(χθ)έν οὐ μ(όνο)ν | ἴσω(ς) ὑφ' (ἡ)μῶν δ … etc.
Nolui omittere, quae ad Aristonem aliquo modo pertinere certum est; sed sententia parum perspicitur. Temptavi: (πρὸς δὲ τὸ πολλαχῶς δύνασθαι ἐξηγεῖσθαι κἂν ἀσάφεια μετὰ) τῆς τραγῳδ(ίας ἅ)μ(α συν)δρῴῃ τις τῆς γρα(φῆς). *Agitur fortasse de loco libri obscuro et tragica dictione fucato. Qui liber aut Aristonis fuit aut de Aristone conscriptus. Supplementa in textu posita sunt Buecheleri.*

336 Ind. Stoic. Herc. col. XXXV. συνενέπνει μετ(ὰ) | τῶν λόγων μένος | τι κα(ὶ θυ)μόν, ὥσπερ | φησὶν ὁ (π)οιητὴς τὴ(ν) Ἀθηνᾶν, ὥσθ' ἕκασ|τον καθ(ά)περ … (ἐν) | μέθαις ……… | μετεπι … etc.
Aristonis admirabilem dicendi vim describi certum est.

337 Aelianus Var. Hist. III, 33. Σάτυρος ὁ αὐλητὴς Ἀρίστωνος τοῦ φιλοσόφου πολλάκις ἠκροᾶτο, καὶ κηλούμενος ἐκ τῶν λεγομένων ἐπέλεγεν· (Ε 215)

εἰ μὴ ἐγὼ τάδε τόξα φαεινῷ ἐν πυρὶ θείην,

τοὺς αὐλοὺς αἰνιττόμενος καὶ τρόπον τινὰ τὴν τέχνην ἐκφαυλίζων παραβολῇ τῇ πρὸς φιλοσοφίαν.

338 Strabo I p. 15 (*de Eratosthene*). „ἐγένοντο γάρ, φησίν, ὡς οὐδέποτε, κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ὑφ' ἕνα περίβολον καὶ μίαν πόλιν οἱ κατ' Ἀρίστωνα καὶ Ἀρκεσίλαον ἀνθήσαντες φιλόσοφοι.“ – – ὁ δὲ Ἀρκεσίλαον καὶ Ἀρίστωνα τῶν καθ' αὑτὸν ἀνθησάντων κορυφαίους τίθησιν. – – ἐν αὐταῖς γὰρ ταῖς ἀποφάσεσι ταύταις ἱκανὴν ἀσθένειαν ἐμφαίνει τῆς ἑαυτοῦ γνώμης, ἣ τοῦ Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως γνώριμος γενόμενος

Themistios, *Discursuri*, 21, p. 225 Hard. În schimb, în filozofie, îndată ce adevărul apare și strălucește, toți cei care iau parte la descoperirea lui trag foloase, fără să verse o picătură de sânge. De aceea Ariston îl îndrăgea pe Cleanthes și era în relații bune cu discipolii lui. 334

Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXXIII 4. În ceea ce-l privește pe Ariston din Chios… 335
Col. XXXIV. Iar lăcașul bărbaților din dicțiunea tragică: un singur lucru și similar, spus poate nu numai de noi, este adecvat rațiunii.
Nu am vrut să omit nimic din cele care, în mod sigur, se referă într-un fel sau altul la Ariston; dar fraza este prea puțin inteligibilă. Am încercat: Cât privește putința de a explica în mai multe feluri, chiar dacă o neclaritate din dicțiunea tragică s-ar adăuga totodată… *S-ar putea să fie vorba de un pasaj obscur al cărții, ornat cu dicțiune tragică. Carte care fie a fost a lui Ariston, fie a fost scrisă despre Ariston. Completările adăugate în text îi aparțin lui Bücheler.*

Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXXV. Inspira cu vorbele sale așa o forță și așa o vigoare, încât – cum spune poetul despre Atena – fiecare… 336
În mod cert este descrisă admirabila forță discursivă a lui Ariston.

Ailianos, *Istorii diverse*, III, 33. Flautistul Satyros asculta adesea prelegerile filozofului Ariston și, încântat de cuvintele acestuia, spunea: 337

„Dacă nu lepăd săgețile astea în focul strălucitor“[8],

făcând aluzie la flaute și arătând astfel că socotește arta sa inferioară în comparație cu filozofia.

Strabon, I, p. 15 (*despre Eratostene*). „În același timp, povestește el, s-au adunat ca niciodată, în aceeași incintă și același oraș, filozofi vestiți, discipolii lui Ariston și Arkesilaos.“ […] El însă îi consideră pe Arkesilaos și pe Ariston corifei ai filozofilor care au fost în floare pe vremea sa. […] Or până și în aceste declarații el își arată limpede limitele gândirii, fiindcă, deși l-a cunoscut pe Zenon din Kition la 338

Ἀθήνησι τῶν μὲν ἐκεῖνον διαδεξαμένων οὐδενὸς μέμνηται, τοὺς δ᾽ ἐκείνῳ διενεχθέντας καὶ ὧν διαδοχὴ οὐδεμία σώζεται, τούτους ἀνθῆσαί φησι κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον.

339 Diogenes Laërt. VII 182. οὗτος (scil. Chrysippus) ὀνειδισθεὶς ὑπό τινος ὅτι οὐχὶ παρὰ Ἀρίστωνι μετὰ πολλῶν σχολάζοι· „εἰ τοῖς πολλοῖς, εἶπε, προσεῖχον, οὐκ ἂν ἐφιλοσόφησα."

340 Diogenes Laërt. VII 18. Ἀρίστωνος δὲ τοῦ μαθητοῦ πολλὰ διαλεγομένου οὐκ εὐφυῶς, ἔνια δὲ καὶ προπετῶς καὶ θρασέως „ἀδύνατον, εἰπεῖν (τὸν Ζήνωνα), εἰ μή σε ὁ πατὴρ μεθύων ἐγέννησεν." ὅθεν αὐτὸν καὶ λάλον ἀπεκάλει, βραχυλόγος ὤν.

341 Athenaeus VII 281 c. καὶ τῶν Στωϊκῶν δέ τινες συνεφήψαντο ταύτης τῆς ἡδονῆς· Ἐρατοσθένης γοῦν ὁ Κυρηναῖος μαθητὴς γενόμενος Ἀρίστωνος τοῦ Χίου, ὃς ἦν εἷς τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς, ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἀρίστωνι παρεμφαίνει τὸν διδάσκαλον ὡς ὕστερον ὁρμήσαντα ἐπὶ τρυφήν, λέγων ὧδε· „ἤδη δέ ποτε καὶ τοῦτον πεφώρακα τὸν τῆς ἡδονῆς καὶ ἀρετῆς μεσότοιχον διορύττοντα καὶ ἀναφαινόμενον παρὰ τῇ ἡδονῇ."

342 Athenaeus VI 251b. Τίμων ὁ Φλιάσιος ἐν τῷ τρίτῳ τῶν σίλλων (fr. 64 W.) Ἀρίστωνά φησι τὸν Χῖον, Ζήνωνος δὲ τοῦ Κιτιέως γνώριμον, κόλακα γενέσθαι Περσαίου τοῦ φιλοσόφου, ὅτι ἦν ἑταῖρος Ἀντιγόνου τοῦ βασιλέως.

343 Diogenes Laërt. IV 33. καὶ τῆς διαλεκτικῆς εἴχετο (ὁ Ἀρκεσίλαος) καὶ τῶν Ἐρετρικῶν ἥπτετο λόγων· ὅθεν καὶ ἐλέγετο ἐπ᾽ αὐτοῦ ὑπ᾽ Ἀρίστωνος·

πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος.

344 Sextus hypotyp. I 234 (*de Arcesilao locutus*). ἔνθεν καὶ τὸν Ἀρίστωνα εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ·

πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος,

διὰ τὸ προσχρῆσθαι τῇ διαλεκτικῇ τῇ κατὰ τὸν Διόδωρον, εἶναι δὲ ἄντικρυς Πλατωνικόν.

Atena, nu-l pomenește pe nici unul dintre continuatorii acestuia, în schimb despre potrivnicii lui, care n-au lăsat nici un urmaș, tocmai despre ei afirmă că au fost în floare pe vremea aceea.

339 Diogenes Laertios, VII 182. Acela (adică Chrysippos), mustrat de cineva că nu se duce cu mulțimea să-l asculte pe Ariston, i-a răspuns: „Dacă aș fi urmat mulțimea, n-aș mai fi ajuns filozof."

340 Diogenes Laertios, VII, 18. Discipolului său Ariston, care vorbea mult și fără miez și uneori precipitat și cu îndrăzneală, (Zenon) îi adresă aceste vorbe: „E clar că taică-tău te-a făcut la beție"; îl mai numea și flecar, căci el, unul, era scurt la vorbă.[9]

341 Athenaios, VII, 281c. Și unii stoici au gustat din acest fel de plăcere. Eratostene din Cirene[10], discipolul lui Ariston din Chios, care era unul dintre filozofii stoici, în cartea sa intitulată *Ariston*, dorind să sugereze că maestrul său a ajuns să se dedea, în cele din urmă, unui trai desfătător, a spus astfel: „L-am văzut cândva și pe el cum a spart zidul care separă plăcerea de virtute și a trecut de partea plăcerii."

342 Athenaios, VI, 251b. Timon din Phleius, în a treia carte a *Epigramelor* sale (fr. 64 W.), spune că Ariston din Chios, discipolul lui Zenon din Kition, căuta să se pună bine cu filozoful Persaios, fiindcă acesta era prieten cu regele Antigonos.

343 Diogenes Laertios, IV, 33. (Arkesilaos) stăpânea metoda dialectică și urma metoda de argumentare a școlii eretriene. Din acest motiv, Ariston a spus despre el:

„Platon înainte, în spate Pyrrhon, la mijloc Diodor."[11]

344 Sextus, *Schițe pyrrhoniene,* I, 234 (*vorbind despre Arkesilaos*). De aceea și Ariston spunea despre Arkesilaos:

„Platon înainte, în spate Pyrrhon, la mijloc Diodor",

fiindcă se folosea de dialectică după modelul lui Diodor, dar se declara în fapt adept al lui Platon.

345 Diogenes Laërt. IV 40. (ὁ Ἀρκεσίλαος) φιλομειράκιός τε ἦν καὶ καταφερής· ὅθεν οἱ περὶ Ἀρίστωνα τὸν Χῖον Στωϊκοὶ ἐπεκάλουν αὐτῷ, φθορέα τῶν νέων καὶ κιναιδολόγον καὶ θρασὺν ἀποκαλοῦντες. καὶ γὰρ καὶ Δημητρίου τοῦ πλεύσαντος εἰς Κυρήνην ἐπὶ πλέον ἐρασθῆναι λέγεται καὶ Κλεοχάρους τοῦ Μυρλεανοῦ· ἐφ' ᾧ καὶ πρὸς τοὺς κωμάσαντας εἰπεῖν αὐτὸς μὲν θέλειν ἀνοῖξαι, ἐκεῖνον δὲ διακωλύειν. τούτου δὲ ἤρων καὶ Δημοχάρης ὁ Λάχητος καὶ Πυθοκλῆς ὁ τοῦ Βουσέλου· οὓς καταλαβὼν ὑπ' ἀνεξικακίας παραχωρεῖν ἔφη. διὰ ταῦτα δὴ οὖν ἔδακνόν τε αὐτὸν οἱ προειρημένοι καὶ ἐπέσκωπτον ὡς φίλοχλον καὶ φιλόδοξον. μάλιστα δὲ ἐπετίθεντο αὐτῷ οἱ περὶ Ἱερώνυμον τὸν Περιπατητικόν, ὁπότε συνάγοι τοὺς φίλους εἰς τὴν Ἁλκυονέως τοῦ Ἀντιγόνου υἱοῦ ἡμέραν, εἰς ἣν ἱκανὰ χρήματα ἀπέστελλεν Ἀντίγονος πρὸς ἀπόλαυσιν. ἔνθα καὶ παραιτούμενος ἑκάστοτε τὰς ἐπικυλικείους ἐξηγήσεις πρὸς Ἀρίδηλον προτείνοντά τι θεώρημα καὶ ἀξιοῦντα εἰς αὐτὸ λέγειν εἶπεν· „ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο μάλιστα φιλοσοφίας ἴδιον, τὸ καιρὸν ἑκάστων ἐπίστασθαι."

346 Diogenes Laërt. VII 162. ἀπετείνετο δὲ (ὁ Ἀρίστων) πρὸς Ἀρκεσίλαον, ὅτε θεασάμενος ταῦρον τερατώδη μήτραν ἔχοντα „οἴμοι, ἔφη, δέδοται Ἀρκεσιλάῳ ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ἐναργείας."
πρὸς δὲ τὸν φάμενον Ἀκαδημαικὸν οὐδὲν καταλαμβάνειν „ἆρ' οὐδὲ τὸν πλησίον σου καθήμενον ὁρᾷς;" εἶπεν· ἀρνησαμένου δέ·
„τίς σ' ἐτύφλωσεν, ἔφη, τίς ἀφείλετο λαμπάδος αὐγάς;"

347 Diogenes Laërt. VII 162. μάλιστα δὲ προσεῖχε (scil. Aristo) Στωϊκῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι. πρὸς ὃ Περσαῖος ἐναντιούμενος διδύμων ἀδελφῶν τὸν ἕτερον ἐποίησεν αὐτῷ παρακαταθήκην δοῦναι, ἔπειτα τὸν ἕτερον ἀπολαβεῖν· καὶ οὕτως ἀπορούμενον διήλεγξεν.

Diogenes Laertios, IV, 40. (Arkesilaos) iubea tinerii și era înclinat spre plăceri. De aceea stoicii, discipoli ai lui Ariston din Chios, l-au acuzat numindu-l corupător de tineri, nerușinat în vorbire și obraznic. Se spune c-a fost foarte îndrăgostit de Demetrios[12], care a plecat pe mare la Cirene, și de Kleochares din Myrlea[13]. <Se povestește că> Arkesilaos le-a spus tovarășilor săi de petreceri (care veniseră la ușa lui) că el ar vrea să le deschidă, dar Kleochares nu-i dă voie. De Kleochares erau îndrăgostiți și Demochares, fiul lui Laches, și Pythocles, fiul lui Bouselos[14]. Atunci când i-a surprins împreună pe aceștia, le-a spus, cu îngăduință, să plece. Pentru toate acestea filozofii pomeniți mai sus îl înțepau și îl batjocoreau spunând că ar fi prieten al plebei și avid de popularitate. Cel mai mult a fost atacat de peripateticul Hieronymos[15], ori de câte ori își chema prietenii ca să sărbătorească ziua de naștere a lui Halkyoneus, fiul lui Antigonos[16]; cu această ocazie Antigonos obișnuia să trimită mari sume de bani pentru petrecere. Acolo el refuza de fiecare dată să țină discursuri la masă; iar când Aridelos[17] i-a propus un anumit subiect și i-a cerut să-l dezvolte, Arkesilaos i-a răspuns: „Chiar aceasta e trăsătura proprie filozofiei, să știi momentul potrivit pentru fiecare lucru." 345

Diogenes Laertios, VII, 162. (Ariston) era în polemică cu Arkesilaos, când, văzând un taur monstruos cu mitră, a spus: „Iată aici cum i se oferă lui Arkesilaos o dovadă împotriva evidenței." 346
Unui filozof din Academie care afirma că nimic nu poate fi perceput <așa cum este> Ariston i-a spus: „Oare nu-l vezi nici măcar pe cel de lângă tine?" Și, cum celălalt spuse că nu, adăugă:
„Dar cine te-a orbit? Cine ți-a luat lumina ochilor?"

Diogenes Laertios, VII, 162. (Ariston) adera mai cu seamă la principiul stoic potrivit căruia înțeleptul nu trebuie să aibă simple opinii. Acestui principiu i s-a opus Persaios, care l-a pus pe unul dintre doi frați gemeni să-i dea lui Ariston o sumă de bani și apoi l-a pus pe celălalt să o ia înapoi; și astfel, punându-l în încurcătură, l-a învins. 347

348 Cicero de nat. deor. III 77. si verum est, quod Aristo Chius dicere solebat, nocere audientibus philosophos iis, qui bene dicta male interpretarentur; posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire.

349 Diogenes Laërt. II 79. (ὁ Ἀρίστιππος) τοὺς τῶν ἐγκυκλίων παιδευμάτων μετασχόντας, φιλοσοφίας δὲ ἀπολειφθέντας ὁμοίους ἔλεγεν εἶναι – – τὸ δ' ὅμοιον καὶ Ἀρίστων· τὸν γὰρ Ὀδυσσέα καταβάντα εἰς ᾅδου τοὺς μὲν νεκροὺς πάντας σχεδὸν ἑωρακέναι καὶ συντετυχηκέναι, τὴν δὲ βασίλισσαν αὐτὴν μὴ τεθεᾶσθαι.

350 Stobaeus Florilegium 4, 109 Vol. I p. 246 Hense (4, 110 Mein.). Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Ἀρίστων ὁ Χῖος τοὺς περὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πονουμένους, ἀμελοῦντας δὲ φιλοσοφίας, ἔλεγεν ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστῆρσι τῆς Πηνελόπης, οἳ ἀποτυγχάνοντες ἐκείνης περὶ τὰς θεραπαίνας ἐγίνοντο.
Cf. Diog. Laërt. II 79. Plut. De lib. Educ. p. 7 d. Gnomol. Vatic. 166. Crameri Anecd. Paris. IV 411, 15 (Hense).
Idem 4 110. ὁ αὐτὸς τοὺς πολλοὺς εἴκαζε τῷ Λαέρτῃ, ὅστις τῶν κατὰ τὸν ἀγρὸν ἐπιμελούμενος πάντων, ὀλιγώρως εἶχεν ἑαυτοῦ· καὶ γὰρ τούτους τῶν κτημάτων πλείστην ἐπιμέλειαν ποιουμένους περιορᾶν τὴν ψυχὴν ἑαυτῶν πλήρη παθῶν ἀγρίων οὖσαν. (Od. ω 249).

Placita

351 Diogenes Laërt. VII 160. Ἀρίστων ὁ Χῖος – τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας, μηδὲ ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα· εἶναι γὰρ ὅμοιον τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ, ὃς ἄν τε Θερσίτου ἄν τε Ἀγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἑκάτερον ὑποκρίνεται προσηκόντως. τόν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνῄρει,

Cicero, *Despre natura zeilor*, III, 77. Și dacă este adevărat ce obișnuia să spună Ariston din Chios, anume că filozofii le dăunează acelor discipoli care interpretează greșit spusele lor înțelepte, așa încât din școala lui Aristip pot ieși niște desfrânați, iar din școala lui Zenon, niște oameni fără inimă… 348

Diogenes Laertios, II, 79. Aristip susținea că cei care frecventau ciclul învățăturii generale, dar abandonau studiul filozofiei erau asemenea <pețitorilor Penelopei>. […] Și Ariston a rostit o replică asemănătoare; căci acesta spunea că, atunci când Ulise a coborât în Hades, i-a văzut de aproape și i-a întâlnit pe toți morții, dar nu a putut s-o vadă pe regină în persoană. 349

Stobaios, *Antologie*, 4, 109, vol I, p. 246 Hense (4, 110 Mein.). Din *Comparațiile* lui Ariston. Ariston din Chios spunea că cei care se dedică ciclului de studii preliminare și prin aceasta neglijează filozofia sunt asemenea pețitorilor Penelopei, care, neavând noroc cu aceasta, le făceau curte slujnicelor. 350
Cf. Diogenes Laertios, II, 79. Plutarh, *De liberis educandis*, p. 7d. Gnomologium Vaticanum, 166. Cramer, *Anecdota Graeca*, Paris, IV, 411, 15 (Hense).
Idem, 4, 110. Același (Ariston) pe mulți îi asemăna cu Laertes, care se ocupa de tot ceea ce se găsea pe ogorul lui, în schimb se neglija pe sine însuși. Căci nici celor care se îngrijesc prea mult de bunurile materiale nu le pasă de propriul suflet, pe care îl lasă pradă pasiunilor violente.

Învățături

Diogenes Laertios, VII, 160. Ariston din Chios […] susținea că scopul ultim este viața trăită în indiferență față de cele intermediare între virtute și viciu, fără a admite nici o deosebire între ele, ci comportându-te față de toate la fel; căci înțeleptul este asemenea unui actor bun care, chemat să joace rolul lui Thersites sau al lui Agamemnon, îl interpretează pe fiecare la fel de bine. El elimina atât fizica, cât și logica, 351

λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς. ἐοικέναι δὲ τοὺς διαλεκτικοὺς λόγους τοῖς ἀραχνίοις, ἃ καίτοι δοκοῦντα τεχνικόν τι ἐμφαίνειν, ἄχρηστά ἐστιν. ἀρετάς τε οὔτε πολλὰς εἰσῆγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί, ἀλλὰ κατὰ τὸ πρός τί πως ἔχειν.

352 Stobaeus ecl. II 8, 13 W. Ἀρίστωνος· Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικά (μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου)· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνῶσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρείαν.

353 Eusebius praep. evang. XV 62, 7 (p. 854c). ταῦτα μὲν οὖν ὁ Σωκράτης· μετὰ δὲ αὐτὸν οἱ περὶ Ἀρίστιππον τὸν Κυρηναῖον, ἔπειθ' ὕστερον οἱ περὶ Ἀρίστωνα τὸν Χῖον ἐπεχείρησαν λέγειν ὡς δέοι μόνα τὰ ἠθικὰ φιλοσοφεῖν· εἶναι γὰρ δὴ ταῦτα μὲν δυνατὰ καὶ ὠφέλιμα· τοὺς μέντοι περὶ τῆς φύσεως λόγους πᾶν τοὐναντίον μήτε καταληπτοὺς εἶναι μήτ', εἰ καὶ ὀφθεῖεν, ὄφελος ἔχειν τι. μηδὲν γὰρ ἡμῖν ἔσεσθαι πλέον, ἀλλ' οὐδ' εἰ μετεωρότεροι τοῦ Περσέως ἀρθέντες (frg. trag. adesp. 131 N)

ὑπέρ τε πόντου χεῦμ' ὑπέρ τε πλειάδα

αὐτοῖς τοῖς ὄμμασι κατίδοιμεν τὸν πάντα κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν ἥτις δήποτέ ἐστιν· οὐ γὰρ δὴ διά γε τοῦτο φρονιμωτέρους ἢ δικαιοτέρους ἢ ἀνδρειοτέρους ἢ σωφρονεστέρους ἡμᾶς ἔσεσθαι, καὶ μὴν οὐδὲ ἰσχυροὺς ἢ καλοὺς ἢ πλουσίους, ὧν χωρὶς οὐχ οἷόν τε εὐδαιμονεῖν. ὅθεν ὀρθῶς εἶπε Σωκράτης ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς εἴη, τὰ δὲ οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. εἶναι γὰρ τὰ φυσικὰ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς, τὰ δὲ μετὰ τὸν θάνατον οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνα δὲ πρὸς ἡμᾶς τὰ ἀνθρώπινα. ταύτῃ δὲ καὶ χαίρειν αὐτὸν εἰπόντα τῇ Ἀναξαγόρου καὶ Ἀρχελάου φυσιολογίᾳ ζητεῖν

ὅττι οἱ ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται.

Καὶ ἄλλως δὲ εἶναι τοὺς φυσικοὺς λόγους οὐ χαλεποὺς οὐδὲ ἀδυνάτους μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀσεβεῖς καὶ τοῖς νόμοις ὑπεναντίους. τοὺς μὲν γὰρ

spunând că fizica depășește puterile noastre de înțelegere, iar logica nu ne privește; singurul lucru care ne privește fiind etica. Argumentele dialectice, spunea el, se aseamănă cu pânzele de păianjen, care, deși par să indice dibăcie artistică, nu au nici o utilitate. Nu admitea mai multe virtuți, ca Zenon, și nici o singură virtute purtătoare de mai multe nume, ca megaricii, ci plasa virtutea în categoria modurilor relative.

352 Stobaios, *Excerpte*, II, 8, 13 W. Despre Ariston. Ariston spunea că, dintre problemele cercetate de filozofi, unele ne privesc, altele – nu, iar altele depășesc posibilitățile noastre de înțelegere. Cele care ne privesc sunt cercetările privind etica; cele care nu ne privesc sunt cercetările din sfera dialecticii (căci nu au legătură cu buna desfășurare a vieții); iar cele care depășesc posibilitățile noastre de înțelegere sunt cercetările privind fizica: fiindcă nu pot fi înțelese și nu ne aduc nici un folos.

353 Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XV, 62, 7 (p. 854c.). Așadar, aceasta era învățătura lui Socrate. Dar după acesta discipolii lui Aristip din Cyrene și mai apoi discipolii lui Ariston din Chios s-au apucat să spună că filozofia trebuie să se ocupe numai de etică, întrucât aceasta este pe măsura puterilor noastre și utilă. În schimb, cu discursurile despre natură lucrurile stau cu totul altfel: acestea nu pot fi cuprinse cu mintea și, chiar dacă ni s-ar arăta cu toată limpezimea, ele nu ar avea nici o utilitate practică. Căci nu am obține nimic mai mult, chiar dacă, înălțați mai sus decât Perseus, „deasupra undei mării și deasupra constelației Pleiadelor“ (*Fragmenta tragica adespota*, 131 N), am putea să privim cu ochii noștri întreg universul și natura tuturor lucrurilor. Prin aceasta noi nu am deveni nici mai înțelepți, nici mai drepți, nici mai curajoși și nici mai cumpătați și nu am ajunge nici puternici, frumoși sau bogați: toate cele fără de care nu este posibilă fericirea. De aceea, bine spunea Socrate că unele lucruri depășesc posibilitățile noastre de înțelegere și altele nu ne privesc. Căci problemele tratate de filozofia naturii depășesc posibilitățile noastre, în timp ce acelea legate de viața de după moarte nu ne privesc; numai problemele legate de om ne privesc. Din această cauză el spusese adio studiului naturii practicat de Anaxagoras și Archelaos, pentru a căuta „ce bun și rău ți s-a-ntâmplat acasă“[18].

ἀξιοῦν μηδ᾽ εἶναι θεοὺς τὸ παράπαν, τοὺς δὲ τὸ ἄπειρον ἢ τὸ ὂν ἢ τὸ ἕν, καὶ πάντα μᾶλλον ἢ τοὺς νομιζομένους· τήν τ᾽ αὖ διαφωνίαν παμπόλλην ὅσην· τοὺς μὲν γὰρ ἄπειρον ἀποφαίνειν τὸ πᾶν, τοὺς δὲ πεπερασμένον, καὶ τοὺς μὲν ἀξιοῦν ἅπαντα κινεῖσθαι, τοὺς δὲ καθάπαξ μηδέν.

354 Diogenes Laërt. VI 103. ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς (scil. τοῖς Κυνικοῖς) τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμφερῶς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ, μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ.

355 Cicero Acad. pr. II 123. Liber igitur a tali irrisione Socrates, liber Aristo Chius, qui nihil istorum (scil. physicorum) sciri putat posse.

356 Sextus adv. math. VII 12. καὶ Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος οὐ μόνον, ὥς φασι, παρῃτεῖτο τήν τε φυσικὴν καὶ λογικὴν θεωρίαν διὰ τὸ ἀνωφελὲς καὶ πρὸς κακοῦ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπους τινὰς συμπεριέγραφεν, καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς τίτθας καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν, ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριοῦντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαιμονοῦσιν.

357 Seneca epist. 89, 13. Ariston Chius non tantum supervacuas esse dixit naturalem et rationalem (scil. partem philosophiae) sed etiam contrarias. moralem quoque, quam solam reliquerat, circumcidit. nam eum locum, qui monitiones continet, sustulit et paedagogi esse dixit, non philosophi, tamquam quicquam aliud sit sapiens quam generis humani paedagogus.

Și apoi, problemele legate de natură nu sunt numai dificile și de nerezolvat, ci chiar blasfematoare și contrare legilor. Căci după unii zeii nu există deloc, după alții zeul este infinitul sau ființa sau Unul și orice mai degrabă decât acei zei tradiționali; ca să nu mai vorbesc de diferențele mari care apar între filozofi: căci unii socotesc că universul este infinit, pe când după alții el este o realitate finită, iar după unii totul e în mișcare, pe când după alții nimic nu se mișcă.

354 Diogenes Laertios, VI, 103. Cinicii, asemenea lui Ariston din Chios, găsesc de cuviință să elimine <din cadrul filozofiei> atât logica, cât și fizica și să se îndrepte numai spre etică.

355 Cicero, *Primele academice*, II, 123. Dar Socrate nu avea a se teme să fie luat astfel în zeflemea și nici Ariston din Chios, care consideră că nimic nu poate fi cunoscut din aceste <teorii despre natură>.

356 Sextus, *Contra învățaților*, VII, 12. Și Ariston din Chios, după cum se spune, nu numai că respingea teoriile fizicii și ale logicii fiindcă se dovedeau a fi inutile și în dauna celor care practicau filozofia, ci chiar excludea unele părți din etică, precum genul parenetic și cel prezumtiv. Căci aceste genuri, spunea el, se dovedesc potrivite pentru doici și pedagogi, în timp ce pentru a trăi fericit este de ajuns acel discurs care ne deprinde cu virtuțile, ne îndepărtează de vicii și ne face să abandonăm lucrurile aflate la mijloc între acestea și din pricina cărora cei mai mulți, dorindu-le cu ardoare, ajung nefericiți.

357 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 89, 13. Ariston din Chios a susținut că părțile naturală (fizica) și rațională (logica) ale filozofiei sunt nu numai inutile, ci de-a dreptul dăunătoare. Până și morala, singura parte a filozofiei pe care o păstrează, el o limitează. Căci anulează acea parte care conține îndemnurile și care, potrivit spuselor sale, ar fi de datoria pedagogului, nu a filozofului, ca și cum înțeleptul nu ar fi pedagogul neamului omenesc.

357a Lactant. div. instit. VII 7. Ad virtutem capessendam nasci homines, Ariston disseruit.

358 Seneca epist. 94, 1. Eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta nec in universum componit hominem, sed marito suadet, quomodo se gerat adversus uxorem, patri quomodo educet liberos, domino quomodo servos regat, quidam solam receperunt. – – Sed Ariston Stoicus <e> contrario hanc partem levem existimat et quae non descendat in pectus usque. ad illam habentem praecepta plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni, quam qui bene intellexit ac didicit, quid in quaque re faciendum sit, sibi ipse praecipit.

359 Seneca epist. 94, 5. Qui hanc partem (scil. eam partem philosophiae quae dat propria cuique personae praecepta) videri volunt supervacuam, hoc aiunt: Si quid oculis oppositum moratur aciem, removendum est. illo quidem obiecto operam perdidit, qui praecipit: „sic ambulabis, illo manum porriges.“ Eodem modo ubi aliqua res obcaecat animum et ad officiorum dispiciendum ordinem impedit, nihil agit, qui praecipit: „sic vives cum patre, sic cum uxore.“ nihil enim proficient praecepta, quamdiu menti error obfusus est; si ille discutitur, adparebit, quid cuique debeatur officio; alioquin doces illum, quid sano faciendum sit, non efficis sanum. Pauperi ut agat divitem monstras: hoc quomodo manente paupertate fieri potest? ostendis esurienti, quid tamquam satur faciat: fixam potius medullis famem detrahe. Idem tibi de omnibus vitiis dico: ipsa removenda sunt, non praecipiendum, quod fieri illis manentibus non potest. nisi opiniones falsas, quibus laboramus, expuleris, nec avarus, quomodo pecunia utendum sit, exaudiet, nec timidus, quomodo periculosa contemnat. efficias oportet, ut sciat pecuniam nec bonum nec malum esse; ostendas illi miserrimos divites; efficias ut, quicquid publice expavimus, sciat non esse tam timendum quam fama circumfert, nec dolere [quemquam] nec mori. saepe in morte, quam pati lex est, magnum esse solacium, quod ad neminem redit; in dolore pro remedio

357a Lactantius, *Instituțiile divine*, VII, 7. Ariston a susținut teza conform căreia oamenii se nasc pentru a tinde spre virtute.

358 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 94, 1. Unii filozofi admit numai acea parte a filozofiei care oferă învățături potrivite fiecăruia în parte și nu se referă la alcătuirea omului în ansamblu, ci îl sfătuiește pe soț cum să se poarte cu soția lui, pe părinte cum să-și crească copiii, pe stăpâni, cum să-și conducă sclavii [...]. Dar Ariston stoicul, dimpotrivă, socotește că acea parte a filozofiei e lipsită de orice valoare și nu e capabilă să pătrundă în adâncul inimii. De cel mai mare folos sunt în schimb înseși principiile filozofiei și determinarea binelui suprem; cel care le-a înțeles și le-a pătruns bine pe acestea își prescrie singur ce trebuie să facă în orice situație.

359 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 94, 5. Cei care vor să demonstreze că această parte (*adică aceea care oferă învățături potrivite fiecărei persoane în parte*) este fără rost argumentează astfel: dacă ceva pus înaintea ochilor împiedică vederea, el trebuie îndepărtat. Cât timp această piedică va exista, cel care te sfătuiește: „mergi așa, întinde mâna încolo!“ își pierde timpul. La fel, când ceva întunecă spiritul și-l împiedică să distingă ordinea îndatoririlor sale, cel care te sfătuiește: „trăiește așa cu tatăl tău, așa cu soția ta“ nu realizează nimic. Căci sfaturile nu vor duce la nici un rezultat, cât timp mintea e năpădită de eroare. Dacă eroarea se risipește, fiecare va vedea clar ce datorie îi revine; altminteri, îi arăți cuiva ce anume trebuie să facă un om sănătos, dar nu-l faci sănătos. Îi arăți unui sărac cum să se poarte ca un bogat; dar cum ar putea-o face, câtă vreme rămâne sărac? Îi arăți flămândului ce ar trebui să facă dacă ar fi sătul: mai bine potolește-i foamea care i-a cuprins măruntaiele. Același lucru îți spun despre toate defectele morale: pe ele trebuie să le înlături, și nu să dai sfaturi care nu pot fi urmate cât timp se mențin acele defecte. Dacă nu vei fi izgonit opiniile false care aduc suferință, nici avarul nu va pricepe cum trebuie folosiți banii, nici fricosul, cum să nu se teamă de pericole. Trebuie să-l faci să priceapă că banul nu este nici bun, nici rău; să-i arăți că există bogați foarte nefericiți, să-l înveți că nu trebuie să se

futuram obstinationem animi, qui levius sibi facit, quicquid contumaciter passus est. optimam doloris esse naturam, quod non potest nec qui extenditur magnus esse nec qui est magnus extendi. omnia fortiter excipienda, quae nobis mundi necessitas imperat. His decretis cum illum in conspectum suae condicionis adduxeris et cognoverit beatam esse vitam non quae secundum voluptatem est, sed secundum naturam, cum virtutem unicum bonum hominis adamaverit, turpitudinem solum malum fugerit, reliqua omnia, divitias, honores, bonam valetudinem, vires, imperia scierit esse mediam partem, nec bonis adnumerandam nec malis: monitorem non desiderabit ad singula, qui dicat: „sic incede, sic cena. hoc viro, hoc feminae, hoc marito, hoc caelibi convenit." ista enim qui diligentissime monent, ipsi facere non possunt. haec paedagogus puero, haec avia nepoti praecipit, et irascendum non esse magister iracundissimus disputat. si ludum litterarium intraveris, scies ista, quae ingenti supercilio philosophi iactant in puerili esse praescripto.
Utrum deinde manifesta an dubia praecipies? non desiderant manifesta monitorem. praecipienti dubia non creditur. supervacuum est ergo praecipere. id adeo sic disce: si id mones, quod obscurum est et ambiguum, probationibus adiuvandum erit. si probaturus es, illa per quae probas plus valent satisque per se sunt. „Sic amico utere, sic cive, sic socio." Quare? „quia iustum est." Omnia ista mihi de iustitia locus tradit. illic invenio aequitatem per se expetendam; nec metu nos ad illam cogi nec mercede conduci; non esse iustum, cui quicquam in hac virtute placet praeter ipsam. hoc cum persuasi mihi et perbibi, quid ista praecepta proficiunt, quae eruditum docent? praecepta dare scienti supervacuum est, nescienti parum. audire enim debet non tantum, quid sibi praecipiatur, sed etiam quare. Utrum, inquam, veras opiniones habenti de bonis malisque sunt necessaria an non habenti? qui non habet, nihil a te adiuvabitur. aures eius contraria monitionibus tuis fama possedit. qui habet exactum iudicium de fugiendis petendisque, scit, quid sibi faciendum sit, etiam te tacente. tota ergo pars ista philosophiae submoveri potest.
Duo sunt, propter quae delinquimus: aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta, aut etiam si non est falsis occupatus, ad falsa

teamă atât pe cât umblă vorba de ceea ce ne îngrozește pe toți: durerea și moartea. Adesea, în moarte, care ne este hărăzit s-o suportăm cu toții, găsim marea consolare că nu vine la nimeni de două ori; în durere va fi un remediu dârzenia sufletului, care face ca relele îndurate cu curaj să fie mai suportabile. O trăsătură foarte bună a durerii este aceea că dacă se prelungește nu este acută, iar dacă este acută nu se poate prelungi. Trebuie să suportăm cu curaj tot ceea ce legea universului ne impune. După ce prin aceste principii îl vei fi făcut pe un om să-și vadă condiția și să afle că fericită nu este viața potrivit plăcerii, ci viața potrivit naturii, după ce acela va fi îndrăgit virtutea ca pe singurul bun al omului și va fi evitat ticăloșia ca pe singurul rău, după ce se va fi convins că toate celelalte – bogății, onoruri, sănătate, putere, ranguri – sunt lucruri intermediare, care nu pot fi socotite nici printre bunuri, nici printre rele, atunci el nu va mai simți nevoia ca cineva să-l sfătuiască în orice situație, spunându-i: „Mergi așa, mănâncă așa, așa se cuvine să facă un bărbat, așa – o femeie, așa – un soț, așa – un celibatar." Căci cine recomandă cu maximă stăruință aceste lucruri nu este el însuși în stare să le pună în practică. Pedagogul îi dă aceste sfaturi elevului, bunica i le dă nepotului și profesorul cel mai înclinat spre mânie arată că nu trebuie să ne mâniem. Dacă vei păși într-o școală, îți vei da seama că acele precepte pe care le recomandă filozofii cu un aer foarte grav se găsesc printre cele adresate copiilor.

Și apoi, vei prescrie lucruri evidente, sau îndoielnice? Lucrurile evidente n-au nevoie de nimeni care să le recomande. Iar celui care prescrie lucruri îndoielnice nu i se dă crezare. Așadar, este inutil să dai sfaturi. Învață deci acest lucru: dacă îi dai cuiva sfaturi neclare și îndoielnice, va trebui să recurgi la dovezi. Dacă vei recurge la dovezi, faptele prin care faci dovada au mai multă putere și sunt suficiente în sine. „Poartă-te așa cu un prieten, așa cu un concetățean, așa cu un camarad." De ce? „Fiindcă așa e drept." Dar toate aceste învățături le-am extras din acea parte a filozofiei care tratează despre dreptate. De acolo aflu că echitatea trebuie să fie dorită pentru ea însăși și că noi suntem împinși spre ea nu de teamă și nici de vreo recompensă, că nu este un om drept cel care este atras spre această virtute de

proclivis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur. itaque debemus aut percurare mentem aegram et vitiis liberare, aut vacantem quidem, sed ad peiora pronam praeoccupare. utrumque decreta philosophiae faciunt. ergo tale praecipiendi genus nil agit.
Praeterea si praecepta singulis damus, inconprehensibile opus est. alia enim dare debemus feneranti, alia colenti agrum, alia negotianti, alia regum amicitias sequenti, alia pares, alia inferiores amaturo. In matrimonio praecipias, quomodo vivat cum uxore aliquis, quam virginem duxit, quomodo cum ea, quae alicuius ante matrimonium experta est, quemadmodum cum locuplete, quemadmodum cum indotata. an non putas aliquid esse discriminis inter sterilem et fecundam, inter provectiorem et puellam, inter matrem et novercam? Omnes species conplecti non possumus; atqui singulae propria exigunt. leges autem philosophiae breves sunt et omnia adligant. Adice nunc, quod sapientiae praecepta finita debent esse et certa; si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt. sapientia rerum terminos novit. ergo ista praeceptiva pars submovenda est, quia quod paucis promittit, praestare omnibus non potest, sapientia autem omnis tenet.
Inter insaniam publicam et hanc, quae medicis traditur, nihil interest, nisi quod haec morbo laborat, illa opinionibus falsis; altera causas furoris traxit ex valetudine, altera animi mala valetudo est. si quis furioso praecepta det, quomodo loqui debeat, quomodo procedere, quomodo in publico se gerere, quomodo in privato, erit ipso, quem monebit, insanior; bilis nigra curanda est et ipsa furoris causa removenda. idem in hoc alio animi furore faciendum est. ipse discuti debet; alioqui abibunt in vanum monentium verba. Haec ab Aristone dicuntur.

altceva în afară de ea însăși. Odată ce m-am convins de aceste adevăruri și mi le-am însușit, la ce-mi mai folosesc aceste sfaturi, care mă învață ceea ce știu deja? A-i da sfaturi unui cunoscător este inutil, a i le da unui necunoscător e insuficient, căci acesta trebuie să afle nu numai ce i se recomandă, ci și de ce. Oare aceste sfaturi, întreb eu, îi sunt necesare celui care are opinii juste despre cele bune și despre cele rele, sau celui care nu le are? Celui din urmă nu-i poți veni în ajutor, căci urechile lui sunt astupate de opinii potrivnice sfaturilor tale. Iar cel care are o judecată limpede despre lucrurile de evitat și cele de dorit știe ce trebuie să facă, chiar fără să-i spui nimic. Așadar, putem renunța la toată această parte a filozofiei.

Două sunt cauzele pentru care greșim: sau în spiritul nostru există o înclinație spre rău născută din opiniile noastre greșite, sau, chiar dacă spiritul nostru nu este stăpânit de păreri false, este predispus la acestea și este repede corupt, acele aparențe ducându-l unde nu trebuie. De aceea, noi trebuie fie să ne îngrijim de mintea bolnavă și s-o eliberăm de vicii, fie, dacă ea este liberă, dar predispusă la rău, să o luăm în stăpânire din vreme. Principiile filozofiei fac și una, și alta. Așadar, genul acesta de sfaturi nu servesc la nimic.

În plus, dacă dăm sfaturi pentru fiecare caz în parte, treaba asta este fără sfârșit. Căci trebuie să dăm anumite sfaturi cămătarului, altele – celui care cultivă ogorul, altele – negustorului, altele – celui ce caută prietenia regilor ori pe a celor de-o seamă cu el ori pe a celor mai prejos decât el. În ceea ce privește căsnicia, vei dai sfaturi cum să trăiască cineva cu o soție pe care a luat-o de fată, cum să se poarte cu cea care a mai fost căsătorită, cum să trăiască cu una bogată sau cu una fără zestre. Nu crezi că există o diferență între o femeie sterilă și una fertilă, între una vârstnică și alta tânără, între o mamă adevărată și o mamă vitregă? Nu putem cuprinde toate cazurile; fiecare dintre acestea cere o soluție proprie. Însă legile filozofiei sunt concise și cuprind totul. Mai adaugă acum că principiile înțelepciunii trebuie să fie definite și precise. Dacă nu se pot defini, sunt în afara înțelepciunii, căci înțelepciunea cunoaște limitele lucrurilor. Așadar această parte a preceptelor trebuie înlăturată, fiindcă ceea ce le promite ea câtorva nu poate fi oferit tuturor, în timp ce înțelepciunea îi privește pe toți.

360 Clemens Alex. Stromat. II p. 179 Sylb., Vol. I p. 497 Pott. τί δή σοι Ἀρίστωνα καταλέγοιμι; τέλος οὗτος εἶναι τὴν ἀδιαφορίαν ἔφη· τὸ δὲ ἀδιάφορον ἁπλῶς ἀδιάφορον ἀπολείπει.

361 Sextus adv. math. XI 63. μὴ εἶναι δὲ προηγμένον ἀδιάφορον τὴν ὑγείαν καὶ πᾶν τὸ κατ᾽ αὐτὴν παραπλήσιον ἔφησεν Ἀρίστων ὁ Χῖος. ἴσον γάρ ἐστι τὸ προηγμένον αὐτὴν λέγειν ἀδιάφορον τῷ ἀγαθὸν ἀξιοῦν, καὶ σχεδὸν ὀνόματι μόνον διαφέρον. καθόλου γὰρ τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγήν, μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις μήτε τὰ λεγόμενα προῆχθαι πάντως γίνεσθαι προηγμένα, μήτε τὰ λεγόμενα ἀποπροῆχθαι κατ᾽ ἀνάγκην ὑπάρχειν ἀποπροηγμένα. ἐὰν γοῦν δέῃ τοὺς μὲν ὑγιαίνοντας ὑπηρετεῖν τῷ τυράννῳ καὶ διὰ τοῦτο ἀναιρεῖσθαι, τοὺς δὲ νοσοῦντας ἀπολυομένους τῆς ὑπηρεσίας συναπολύεσθαι καὶ τῆς ἀναιρέσεως, ἕλοιτ᾽ ἂν μᾶλλον ὁ σοφὸς τὸ νοσεῖν κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ἢ [ὅτι] τὸ ὑγιαίνειν. καὶ ταύτῃ οὔτε ἡ ὑγεία προηγμένον ἐστὶ πάντως οὔτε ἡ νόσος ἀποπροηγμένον. ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς ὀνοματογραφίαις ἄλλοτ᾽ ἄλλα προτάττομεν στοιχεῖα, πρὸς τὰς διαφόρους περιστάσεις ἀρτιζόμενοι, καὶ τὸ μὲν δέλτα, ὅτε τὸ τοῦ Δίωνος ὄνομα γράφομεν, τὸ δὲ ἰῶτα ὅτε τὸ τοῦ Ἴωνος, τὸ δὲ ὦ ὅτε τὸ τοῦ Ὠρίωνος, οὐ τῇ φύσει ἑτέρων παρὰ τὰ ἕτερα γράμματα προκρινομένων, τῶν δὲ καιρῶν τοῦτο ποιεῖν ἀναγκαζόντων, οὕτω κἀν τοῖς μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας πράγμασιν οὐ φυσική τις γίνεται ἑτέρων παρ᾽ ἕτερα πρόκρισις, κατὰ περίστασιν δὲ μᾶλλον.

Între nebunia pe care o întâlnim la tot pasul și cea lăsată pe seama medicilor nu e nici o deosebire, doar că ultima este o suferință produsă de o boală, pe când cealaltă, de opinii greșite. Una își are rădăcina în starea de sănătate fizică, cealaltă este o boală a spiritului. Dacă cineva ar vrea să îl învețe pe un nebun cum să vorbească, cum să meargă, cum să se poarte în lume și în particular ar fi mai smintit decât el; căci fierea neagră trebuie tratată pentru a îndepărta cauza însăși a nebuniei. Așa trebuie să se procedeze și în cazul nebuniei spiritului: aceasta trebuie nimicită, altminteri cuvintele sfătuitorilor vor fi în van. Aceasta este părerea lui Ariston.

360 Clement din Alexandria, *Stromatele*, II, p. 179 Sylb., vol. I, p. 497 Pott. De ce ți l-aș mai aminti și pe Ariston? Acesta susține că scopul este indiferența. Indiferența adevărată nu se ocupă de ceea ce e indiferent.

361 Sextus, *Contra învățaților*, XI, 63. Ariston din Chios spunea că sănătatea și orice lucru bun asemănător cu aceasta nu sunt considerate printre indiferentele preferate, fiindcă a socoti sănătatea un indiferent preferat ar însemna să-i dai valoarea unui bun și să reduci diferențele la o chestiune de simplă terminologie. Între lucrurile indiferente, care sunt așezate între virtute și viciu, nu există absolut nici o diferență, nici nu sunt unele preferate și altele respinse prin natura lor, ci numai în funcție de circumstanțele variabile de moment, și nici cele numite preferate nu ajung să fie întru totul astfel, nici cele numite respinse nu sunt prin esența lor cu necesitate de respins. De fapt, dacă cei care se bucură de o bună sănătate ar trebui să slujească unui tiran și din această cauză să piară, pe când cei bolnavi, eliberați din această sclavie, ar scăpa și de pieire, atunci cu siguranță cel înțelept, ținând seama de circumstanțe, ar prefera să fie bolnav decât sănătos. Pentru un astfel de motiv, nici sănătatea nu e preferată întotdeauna, nici boala – respinsă. După cum în grafia numelor uneori așezăm la început o literă oarecare, alteori o alta, dispunându-le după caz – așezăm la început un „d“ când scriem numele lui Dion, un „i“ când scriem numele lui Ion, un „o“ când scriem numele lui Orion –, nu fiindcă unele litere sunt prin natura lor preferate altora, ci fiindcă sunt legate de circumstanțe, tot astfel nici în cazul

362 Cicero Acad. pr. II 130. Aristonem, qui cum Zenonis fuisset auditor, re probavit ea, quae ille verbis, nihil esse bonum nisi virtutem, nec malum nisi quod virtuti esset contrarium; in mediis ea momenta, quae Zeno voluit, nulla esse censuit. huic summum bonum est, in his rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur.
Tusc. disp. V 27. Aristo Chius – qui nisi quod turpe esset, nihil malum duceret.

363 Cicero de finibus II 35. Nam Pyrrho, Aristo, Erillus iam diu abiecti.
ibid. V 23. Iam explosae eiectaeque sententiae Pyrrhonis, Aristonis, Erilli, quod in hunc orbem, quem circumscripsimus, incidere non possunt, adhibendae omnino non fuerunt.
Cicero Tusc. disp. V 85. Hae sunt sententiae, quae stabilitatis aliquid habeant; nam Aristonis, Pyrrhonis, Erilli non nullorumque aliorum evanuerunt.
Cicero de officiis I 6. quoniam Aristonis, Pyrrhonis, Erilli iam pridem explosa sententia est; qui tamen haberent ius suum disputandi de officio, si rerum aliquem dilectum reliquissent, ut ad officii inventionem aditus esset.

364 Cicero de fin. II 43. Quae (scil. prima naturae) quod Aristoni et Pyrrhoni omnino visa sunt pro nihilo, ut inter optime valere et gravissime aegrotare nihil prorsus dicerent interesse, recte iam pridem contra eos desitum est disputari. Dum enim in una virtute sic omnia esse voluerunt, ut eam rerum selectione exspoliarent nec ei quicquam aut unde oriretur darent, aut ubi niteretur, virtutem ipsam, quam amplexabantur, sustulerunt.
Cf. III 11 et 12.

lucrurilor intermediare între virtute și viciu nu există o rațiune naturală pentru a prefera virtutea viciului, ci mai curând una circumstanțială.

362 Cicero, *Primele academice*, II, 130. …pe Ariston, care, după ce a fost discipolul lui Zenon, a susținut efectiv ceea ce pentru Zenon era doar o formulă: nu există nici un alt bine în afară de virtute, nici un alt rău în afară de ceea ce e contrar virtuții; iar cele pe care Zenon le-a socotit intermediare el le considera lipsite de orice valoare. După Ariston, binele suprem constă în a nu fi în nici un fel afectat de aceste lucruri, atitudine pe care o numea „indiferență“.
Discuții tusculane, V, 27. …Ariston din Chios […], care considera că nu există alt rău în afară de ceea ce este rușinos.

363 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, II, 35. Căci Pyrrhon, Ariston și Herillos au fost de mult lăsați deoparte.
Ibid., V, 23. Opiniile lui Pyrrhon, Ariston, Herillos, de multă vreme condamnate și respinse, întrucât nu pot fi încadrate în cercul pe care l-am trasat, nu ar fi trebuit luate în considerare.
Cicero, *Discuții tusculane,* V, 85. Acestea sunt opiniile care au dăinuit oarecum, fiindcă acelea ale lui Ariston, Pyrrhon, Herillos și ale altora au fost date uitării.
Cicero, *Despre îndatoriri*, I, 6. …fiindcă doctrina lui Ariston, a lui Pyrrhon, a lui Herillos a fost de mult respinsă; ei ar fi avut totuși dreptul să discute despre îndatorire, dacă ar fi făcut vreo distincție între lucruri, așa încât să existe o cale spre a descoperi îndatorirea.

364 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, II, 43. Fiindcă Ariston și Pyrrhon nu le-au atribuit nici o valoare acestora (adică tendințelor naturale), ajungând chiar să declare că nu e nici o diferență între a fi perfect sănătos și a fi grav bolnav, s-a renunțat de mult și pe bună dreptate la orice obiecție împotriva lor. Cu intenția de a reduce totul la virtute, au ajuns să-i răpească acesteia și acea selecție a lucrurilor, lăsând-o astfel fără nici o origine și fără nici un fundament; astfel, au suprimat virtutea însăși, pe care au prețuit-o prea mult.
Cf. vol. III, 11 și 12.

IV, 47. ut Aristonis esset explosa sententia dicentis nihil differre aliud ab alio, nec esse res ullas praeter virtutes et vitia, inter quas quicquam omnino interesset.
V 23. ii – qui in rebus iis, in quibus nihil aut honestum aut turpe sit, negant esse ullam causam, cur aliud alii anteponatur, nec inter eas res quicquam omnino putant interesse.

365 Cicero de finibus III 15, 50. Deinceps explicatur differentia rerum: quam si non ullam esse diceremus, confunderetur omnis vita, ut ab Aristone, neque ullum sapientiae munus aut opus inveniretur, cum inter res eas, quae ad vitam degendam pertinerent, nihil omnino interesset neque ullum dilectum adhiberi oporteret.

366 Cicero de finibus V 73. Multa sunt dicta ab antiquis de contemnendis ac despiciendis rebus humanis; hoc unum Aristo tenuit: praeter vitia atque virtutes negavit rem esse ullam aut fugiendam aut expetendam.

367 Cicero de legibus I 38. sive etiam Aristonis difficilem atque arduam, sed iam tamen fractam et convictam sectam secuti sunt, ut virtutibus exceptis atque vitiis cetera in summa aequalitate ponerent. – 55. si, ut Chius Aristo dixit solum bonum esse, quod honestum esset, malumque, quod turpe, ceteras res omnis plane paris ac ne minimum quidem, utrum adessent an abessent, interesse etc.

368 Cicero de finibus IV 69. Roges enim Aristonem, bonane ei videantur haec: vacuitas doloris, divitiae, valitudo; neget. Quid? quae contraria sunt his, malane? Nihilo magis. – Admirantes quaeramus – quonam modo vitam agere possimus, si nihil interesse nostra putemus, valeamus aegrine simus, vacemus an cruciemur dolore, frigus, famem propulsare possimus necne possimus. „Vives, inquit Aristo, magnifice

IV, 47. …după cum a fost respinsă poziția lui Ariston, care afirma că nu este nici o deosebire între un lucru și altul și că nu există alte lucruri între care să fie vreo diferență, în afară de virtuți și de vicii…
V, 23. Acești filozofi […] care afirmă că în cazul lucrurilor în care nu se găsește nimic bun sau rușinos nu există nici un motiv ca unul să fie pus înaintea altuia și socotesc că între ele nu e nici o diferență.

365 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, III, 15, 50. În continuare, trebuie explicată diferența dintre lucruri. Căci dacă am tăgădui această diferență toate în viață s-ar amesteca, așa cum era în teoria lui Ariston; căci înțelepciunea nu ar mai îndeplini nici un rol și ar fi lipsită de orice utilitate, de vreme ce n-ar mai exista nici o deosebire între cele care privesc existența, și n-ar mai fi nici o alegere de făcut.

366 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, V, 73. Multe au spus cei vechi despre cum ar trebui să privim de sus toate cele omenești și despre disprețul cu care ar trebui tratate; Ariston n-a reținut decât un singur lucru: a afirmat că, în afară de virtuți și de vicii, nu există nimic care să fie demn de a fi evitat sau dorit.

367 Cicero, *Despre legi*, I, 38. …fie că au îmbrățișat învățătura aspră și dură a lui Ariston, care a fost însă discreditată și combătută, după care în afară de vicii și de virtuți celelalte lucruri se găsesc într-o perfectă egalitate. – 55. Dacă, după cum a spus Ariston din Chios, bine e numai ceea ce este moral și rău numai ceea ce e rușinos, iar toate celelalte lucruri se găsesc în mod clar pe același plan și nu are nici cea mai mică importanță dacă avem sau nu parte de ele…

368 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 69. Întreabă-l pe Ariston dacă lipsa durerii, bogăția și sănătatea i se par bune; el va răspunde că nu. Cum așa? Contrariile lor nu sunt oare rele? Câtuși de puțin. […] Mirați, am putea întreba […] ce fel de viață vom duce dacă vom socoti că nu are nici o importanță pentru noi dacă suntem sănătoși sau bolnavi, nici dacă trăim tihnit sau suntem copleșiți de

atque praeclare, quod erit cumque visum ages, numquam angere, numquam cupies, numquam timebis.“

369 Cicero de finibus IV 43. Itaque mihi videntur omnes quidem illi errasse, qui finem bonorum esse dixerunt honeste vivere, sed alius alio magis, Pyrrho scilicet maxime – deinde Aristo, qui nihil relinquere (scil. quod praeter virtutem appetendum esset) non est ausus, introduxit autem, quibus commotus sapiens appeteret aliquid, quodcumque in mentem incideret, et quodcumque tamquam occurreret. is hoc melior quam Pyrrho, quod aliquod genus appetendi dedit, deterior quam ceteri, quod penitus a natura recessit.

370 Clemens Alex. Stromat. II 20 p. 195 Sylb., Vol. I p. 486 Pott. ὅθεν, ὡς ἔλεγεν ᾿Αρίστων, πρὸς ὅλον τὸ τετράχορδον, ἡδονήν λύπην φόβον ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης.

371 Plutarchus de exilio 5 p. 600e. οἷόν ἐστιν ἡ νῦν σοι παροῦσα μετάστασις ἐκ τῆς νομιζομένης πατρίδος. φύσει γὰρ οὐκ ἔστι πατρίς, ὥσπερ οὐδ᾽ οἶκος οὐδ᾽ ἀγρὸς οὐδὲ χαλκεῖον, ὡς ᾿Αρίστων ἔλεγεν, οὐδ᾽ ἰατρεῖον· ἀλλὰ γίνεται, μᾶλλον δ᾽ ὀνομάζεται καὶ καλεῖται τούτων ἕκαστον ἀεὶ πρὸς τὸν οἰκοῦντα καὶ χρώμενον.

372 Seneca epist. 115, 8. Tunc intellegere nobis licebit, quam contemnenda miremur, simillimi pueris, quibus omne ludicrum in pretio est; parentibus quippe nec minus fratribus praeferunt parvo aere empta monilia. quid ergo inter nos et illos interest, ut Ariston ait, nisi quod nos circa tabulas et statuas insanimus, carius inepti? illos reperti in litore calculi leves et aliquid habentes varietatis delectant, nos ingentium maculae columnarum etc.

durere, nici dacă putem sau nu să înlăturăm frigul și foamea. „Vei trăi, spune Ariston, în măreție și strălucire; orice vei face, nu vei cunoaște mâhnirea, nu vei tânji niciodată după nimic și nu te vei teme niciodată de nimic.“

369 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 43. Iată de ce, după părerea mea, toți cei care au spus că binele suprem se confundă cu viața virtuoasă s-au înșelat, unii mai mult, alții mai puțin, dar mai mult decât toți, Pyrrhon [...], apoi Ariston, care n-a îndrăznit să suprime totul (*adică tot ceea ce este dezirabil în afară de virtute*) și a admis existența anumitor imbolduri care îl mișcă pe înțelept și îl fac să-și dorească ceva, în funcție de ce îi vine în gând sau îi iese în cale. El îi este superior lui Pyrrhon, fiindcă recunoaște existența unei anumite categorii de dorințe, dar inferior celorlalți, deoarece s-a îndepărtat complet de natură.

370 Clement din Alexandria, *Stromatele*, II, 20, p. 195 Sylb., vol. I, p. 486 Pott. Totuși, după cum susținea Ariston, contra întregului tetracord – plăcere, durere, frică, dorință – este nevoie de mult exercițiu și luptă.

371 Plutarh, *Despre exil*, 5, p. 600e. Așa este exilul tău de acum plecând din locul pe care îl consideri patrie. Căci – după cum spunea Ariston – de la natură nu există nici o patrie, așa cum nu există casă, ogor, cazan sau leac; ci în toate aceste cazuri lucrul devine așa ceva, sau mai curând primește o denumire și se cheamă într-un fel anume, întotdeauna în raport cu cel care-l locuiește și cu cel care se folosește de el.

372 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 115, 8. Abia atunci ne vom da seama că admirăm lucruri vrednice de dispreț, precum copiii, pentru care orice jucărie este ceva de mare preț și pentru care niște mărgele, cumpărate cu câțiva bănuți, înseamnă mai mult decât părinții și frații lor. Ce deosebire este între noi și ei, zice Ariston, decât că noi suntem nebuni după tablouri și statui și ne plătim mult mai scump nebunia? Pe ei îi încântă niște pietricele găsite pe țărm fiindcă au ceva mai deosebit, pe noi – culorile unor coloane înalte etc.

373 Plutarchus de Stoic. repugn. 8 p. 1034d. Χρύσιππος Ἀρίστωνι μὲν ἐγκαλῶν ὅτι μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι.

374 Galenus de Hipp. et Plat. decr. VII 2 (208. 591 M.) νομίσας γοῦν ὁ Ἀρίστων μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ᾗ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν, ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν. ὅταν μὲν οὖν αἱρεῖσθαί τε δέῃ τἀγαθὰ καὶ φεύγειν τὰ κακά, τὴν ἐπιστήμην τήνδε καλεῖ σωφροσύνην· ὅταν δὲ πράττειν μὲν τἀγαθὰ μὴ πράττειν δὲ τὰ κακά, φρόνησιν· ἀνδρείαν δὲ ὅταν τὰ μὲν θαῤῥῇ, τὰ δὲ φεύγῃ. ὅταν δὲ τὸ κατὰ ἀξίαν ἑκάστῳ νέμῃ, δικαιοσύνην. ἑνὶ δὲ λόγῳ γιγνώσκουσα μὲν ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ πράττειν τἀγαθά τε καὶ κακὰ σοφία τέ ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη, πρὸς δὲ τὰς πράξεις ἀφικνουμένη τὰς κατὰ τὸν βίον ὀνόματα πλείω λαμβάνει τὰ προειρημένα, φρόνησίς τε καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καλουμένη. τοιαύτη μέν τις ἡ Ἀρίστωνος δόξα περὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἀρετῶν.

375 Plutarchus de virtute morali 2 p. 440f. Ἀρίστων δ᾽ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγίειαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τί πως διαφόρους καὶ πλείονας, ὡς εἴ τις ἐθέλοι τὴν ὅρασιν ἡμῶν λευκῶν μὲν ἀντιλαμβανομένην λευκοθέαν καλεῖν, μελάνων δὲ μελανοθέαν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ ποιητέα μὲν ἐπισκοποῦσα καὶ μὴ ποιητέα κέκληται φρόνησις, ἐπιθυμίαν δὲ κοσμοῦσα καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ εὔκαιρον ἐν ἡδοναῖς ὁρίζουσα σωφροσύνη, κοινωνήμασι δὲ καὶ συμβολαίοις ὁμιλοῦσα τοῖς πρὸς ἑτέρους δικαιοσύνη· καθάπερ τὸ μαχαίριον ἓν μέν ἐστιν, ἄλλοτε δ᾽ ἄλλο διαιρεῖ, καὶ τὸ πῦρ ἐνεργεῖ περὶ ὕλας διαφόρους μιᾷ φύσει χρώμενον.

376 Clemens Al. Strom. I p. 376 Pott. Εἰ γοῦν σκοποῖμεν, μία κατὰ δύναμίν ἐστιν ἡ ἀρετή, ταύτην δὲ συμβέβηκεν τούτοις μὲν τοῖς πράγμασιν

373 Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, 8, p. 1034d. Chrysippos îi atribuia lui Ariston teza conform căreia virtuțile sunt, toate, forme ale uneia singure.

374 Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, VII, 2 (208, 591 Müller). Ariston socotea că sufletul are o singură facultate, aceea a judecății, și stabilea o singură virtute a sufletului: cunoașterea lucrurilor bune și a celor rele. Când trebuie să le alegem pe cele bune și să ne ferim de cele rele, știința aceasta poartă numele de „cumpătare"; în schimb, atunci când trebuie să punem în practică lucrurile bune și să le evităm pe cele rele, poartă numele de „înțelepciune". Este numită „curaj" atunci când trebuie să înfruntăm unele situații și să ne ferim de altele; se numește „dreptate" atunci când se acordă fiecăruia cât i se cuvine. Iar când sufletul cunoaște lucrurile bune și pe cele rele doar prin rațiune, fără ajutorul practicii, este cunoaștere pură și știință, dar atunci când ajunge la acele acțiuni care au de-a face cu viața poartă mai multe nume, cele amintite: „înțelepciune", „cumpătare", „dreptate" și „curaj". Iată părerea lui Ariston în legătură cu virtuțile sufletului.

375 Plutarh, *Despre virtutea morală*, 2, p. 440f. Și Ariston din Chios consideră că, din punctul de vedere al esenței, virtutea este una singură și o numește sănătate. În sens relativ, ea e felurită și multiplă, ca și cum cineva ar vrea să numească vederea lucrurilor albe „alb-viziune" sau vederea celor negre „negru-viziune" sau alt lucru de acest fel. Când ia seama la ceea ce trebuie făcut și ce nu, virtutea se numește „înțelepciune"; atunci când dorește să pună ordine în dorințe, să fixeze limite și echilibru în plăceri, se numește „cumpătare"; când este vorba de contracte comerciale și politice, poartă numele de „dreptate". Ea e asemenea cuțitului, care, deși este unul singur, taie o dată ceva, o dată altceva, sau asemenea focului, care, deși acționează asupra diverselor materiale, posedă o singură natură.

376 Clement din Alexandria, *Stromatele*, I, p. 376 Pott. Dacă am cerceta, am vedea că virtutea este o singură facultate, dar se întâmplă să fie

ἐγγενομένην λέγεσθαι φρόνησιν· ἐν τούτοις δὲ σωφροσύνην· ἐν τούτοις δὲ ἀνδρείαν ἢ δικαιοσύνην. –– τοῦτόν φαμεν τὸν τρόπον μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς δραχμῆς τῷ μὲν ναυκλήρῳ δοθείσης λέγεσθαι ναῦλον· τῷ δὲ τελώνῃ τέλος· καὶ ἐνοίκιον μὲν τῷ σταθμούχῳ· μισθὸν δὲ τῷ διδασκάλῳ· καὶ τῷ πιπράσκοντι ἀρραβῶνα. Ἑκάστη δὲ – ἀρετὴ – συνωνύμως καλουμένη μόνου τοῦ καθ' ἑαυτὴν ἀποτελέσματός ἐστιν αἰτία. κατὰ σύγχρησιν δὲ τούτων γίνεται τὸ εὐδαιμόνως ζῆν· μὴ γὰρ δὴ εὐδαιμονῶμεν πρὸς τὰ ὀνόματα, ὅταν τὸν ὀρθὸν βίον εὐδαιμονίαν λέγωμεν καὶ εὐδαίμονα τὸν κεκοσμημένον τὴν ψυχὴν ἐναρέτως.

377 Porphyrius de anima facultatibus apud Stobaeum ecl. I p. 347, 21 W. τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις ὑπογράψαι πρόκειται· καὶ πρότερόν γε ἐπεξελθεῖν τῇ ἱστορίᾳ τῇ τε παρὰ τοῖς παλαιοῖς καὶ τῇ ὕστερον ἐπικρίσει τῇ παρὰ τοῖς διδασκάλοις, Ἀρίστων ἀντιληπτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς θέμενος ταύτην διαιρεῖ εἰς δύο, τὸ μέν τι μέρος φάσκων μετά τινος τῶν αἰσθητηρίων ὡς τὰ πολλὰ κινεῖσθαι, ὃ αἰσθητικὸν καλεῖ, ἀρχὴν καὶ πηγὴν ὑπάρχον τῶν κατὰ μέρος αἰσθήσεων, τὸ δὲ ἀεὶ καθ' ἑαυτὸ καὶ χωρὶς ὀργάνων, ὃ ἐπὶ μὲν τῶν ἀλόγων οὐκ ὠνομάσθαι (ἢ γὰρ ὅλως οὐκ εἶναι ἐν αὐτοῖς ἢ τελέως ἀσθενὲς καὶ ἀμυδρὸν ἄγαν), ἐν δὲ τοῖς λογικοῖς, ἐν οἷς δὴ μάλιστα <ἢ> μόνοις φαίνεται, νοῦν προσαγορεύεσθαι.

378 Cicero de nat. deor. I 37. cuius (scil. Zenonis) discipuli Aristonis non minus magno in errore sententiast, qui neque formam dei intellegi posse censeat neque in deis sensum esse dicat dubitetque omnino, deus animans necne sit.

379 Iamblichus de anima apud Stobaeum ecl. II 382, 18 W. περὶ τῆς κοινωνίας τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς τῶν ψυχῶν γέγονέ τις διαμφισβήτησις, τῶν μὲν λεγόντων ἀδύνατον μίγνυσθαι θεοὺς ταῖς κατεχομέναις ψυχαῖς ἐν τῷ σώματι, τῶν δὲ διατεινομένων μίαν εἶναι κοινὴν πολιτείαν τῶν

numită înțelepciune când se realizează în unele condiții, cumpătare – în altele, iar în alte condiții poartă numele de curaj sau pe cel de dreptate. [...] Astfel, aceeași drahmă, când e plătită unui armator se cheamă navlu, când e plătită unui încasator de impozite se cheamă taxă, proprietarului unei case – chirie, unui profesor – onorariu, și gaj – dacă e dată unui vânzător. În concluzie, fiecare [...] virtute, chiar dacă poartă același nume, e cauză doar a efectului specific pe care îl produce, dar prin exercitarea tuturor acestor virtuți laolaltă dobândim noi viața fericită; căci nu suntem fericiți în funcție de numele lor, atunci când spunem că viața dreaptă este fericire și că e fericit cel ce are sufletul înfrumusețat de virtute.

377 Porphyrios, *Despre facultățile sufletului*, la Stobaios, *Excerpte,* I, p. 347, 21 W. <Porphyrios> își propune să scrie despre facultățile sufletului și parcurge, în primul rând, cercetările făcute de filozofii vechi, iar apoi examinează tradiția maeștrilor. Ariston stabilește existența unei facultăți cognitive a sufletului și o împarte în două: una care, spune el, e pusă în mișcare în mod variat prin intermediul unui organ de simț și pe care o numește perceptivă, ea fiind originea și izvorul percepțiilor individuale, alta care cunoaște întotdeauna prin sine și fără ajutorul unor organe și care la ființele lipsite de rațiune nu poartă nici un nume (fiindcă în ele nu este prezentă în mod complet sau fiindcă se manifestă într-o manieră foarte slabă și insesizabilă), iar la ființele dotate cu rațiune, la care se găsește cu precădere sau exclusiv, se numește intelect.

378 Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 37. Iar discipolul său (adică al lui Zenon), Ariston, se înșală la rându-i, când susține că o întruchipare concretă a zeilor nu poate fi concepută, că zeii nu au simțire și când se întreabă chiar dacă zeul este sau nu însuflețit.

379 Iamblichos, *Despre suflet*, la Stobaios, *Excerpte*, II, 382, 18 W. În disputa cu privire la comuniunea dintre zei și suflete, unii spun că zeii nu se pot amesteca cu sufletele prizoniere ale trupului; alții, în schimb, pretind că există o singură conduită comună sufletelor pure

καθαρῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ εἰ ὅτι μάλιστα ἐν τοῖς σώμασι διατρίβουσιν· οἳ δὲ μόνοις δαίμοσιν ἢ καὶ ἥρωσιν ὑποτιθέασιν αὐτὰς εἰς κοινὴν συνουσίαν· <ὧν> ἄλλοι μὲν οἱ βελτίονες, κρινόμενοι κατὰ Πλάτωνα καθάρσει καὶ ἀναγωγῇ καὶ τελειώσει τῆς ψυχῆς, ἄλλοι δὲ οἱ χείρονες τοῖς ἐναντίοις τούτων ἀντιδιαστελλόμενοι· κατὰ δὲ τοὺς Στωϊκοὺς τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῷ καλῷ τῷ τῆς φύσεως ἐξηρτημένῳ· κατὰ δὲ τοὺς Περιπατητικοὺς τῇ κατὰ φύσιν τε συμμετρίᾳ καὶ τῇ ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν νοερᾷ ζωῇ προτιμώμενοι· κατὰ δὲ Ἥριλλον ἐπιστήμῃ· κατὰ δὲ Ἀρίστωνα ἀδιαφορίᾳ· κατὰ δὲ Δημόκριτον εὐσχημοσύνῃ· κατὰ δὲ τοὺς ἄλλους μέρει τινὶ τοῦ καλοῦ· ἢ τῇ ἀοχλησίᾳ καθ' Ἱερώνυμον· ἢ ἄλλοις τισὶ τρόποις διαγωγῆς τὸ αἱρετὸν ἔχοντες, ἀφ' ὧν οἱ κατὰ μέρος φύονται βίοι ἄπειροι περὶ τὴν γένεσιν διαιρούμενοι etc.

380 Plutarchus vita Demosthenis 30 (*de morte Demosthenis*). τὸ δὲ φάρμακον Ἀρίστων μὲν ἐκ τοῦ καλάμου φησὶ λαβεῖν αὐτόν, ὡς εἴρηται.

381 Plutarchus vita Demosthenis 10. Ἀρίστων δ' ὁ Χῖος καὶ Θεοφράστου τινὰ δόξαν ἱστόρηκε περὶ τῶν ῥητόρων. ἐρωτηθέντα γὰρ, ὁποῖός τις αὐτῷ φαίνεται ῥήτωρ ὁ Δημοσθένης, εἰπεῖν· „ἄξιος τῆς πόλεως", ὁποῖος δέ Δημάδης· „ὑπὲρ τὴν πόλιν". Ὁ δ' αὐτὸς φιλόσοφος Πολύευκτον ἱστορεῖ τὸν Σφήττιον, ἕνα τῶν τότε πολιτευομένων Ἀθήνησιν, ἀποφαίνεσθαι, μέγιστον μὲν εἶναι ῥήτορα Δημοσθένην, δυνατώτατον δὲ εἰπεῖν Φωκίωνα· πλεῖστον γὰρ ἐν βραχυτάτῃ λέξει νοῦν ἐκφέρειν.

382 Plutarchus ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι 1 p. 776c. καὶ Ἀρίστων μὲν ὁ Χῖος ἐπὶ τῷ πᾶσι διαλέγεσθαι τοῖς βουλομένοις ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κακῶς ἀκούων· „ὤφελεν, εἶπε, καὶ τὰ θηρία λόγων συνιέναι κινητικῶν πρὸς ἀρετήν."

383 Stobaeus Florileg. 13, 40 Vol. I p. 462 Hense (13, 22 Mein.). Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Ὅμοιον ἀψινθίου τὸ δριμὺ καὶ λόγου παρρησίαν ἐκκόψαι.

și zeilor, chiar dacă acestea trăiesc încă în trupuri. Dar alții susțin că sufletele se află într-o astfel de conviețuire numai cu daimonii și cu eroii. Dintre acești demoni unii sunt mai buni, fiind judecați, potrivit lui Platon, în funcție de puritatea, instruirea și desăvârșirea sufletului, alții sunt mai răi, prin însușirile opuse. Potrivit stoicilor, ei sunt prețuiți pentru comuniunea și frumosul moral care ține de natură; potrivit peripateticilor, pentru simetria naturală și viața inteligibilă care o transcende pe cea umană; după Herillos, pentru cunoaștere; după Ariston, pentru indiferență; după Democrit, pentru purtarea aleasă, iar după alții, pentru un aspect al frumuseții morale: după Hieronymos, pentru seninătate; sau sunt aleși pentru alte feluri de trai, din care se înfiripă felurite vieți fără hotar, diferite în ce privește nașterea etc.

Plutarh, *Viața lui Demostene*, 30 (*despre moartea lui Demostene*). Ariston spune că Demostene a luat otrava din condeiul de trestie, așa cum s-a spus… 380

Plutarh, *Viața lui Demostene*, 10. Ariston din Chios a relatat și o părere a lui Teofrast despre retori. Astfel, întrebat ce fel de orator i se pare că este Demostene, a răspuns: „Demn de cetate." Ce fel de orator era Demades? – „Prea bun pentru cetate." Același filozof istorisește că Polyeuktos din Sphettos[19], unul dintre oamenii politici, spunea că cel mai mare orator este Demostene, dar cel mai redutabil este Phokion, pentru că acesta exprima cele mai multe idei în cele mai puține cuvinte. 381

Plutarh, *Că filozoful trebuie să se întrețină mai ales cu conducătorii*, 1, p. 776c. Fiind criticat de unii sofiști că dialoghează cu toți cei care doreau, Ariston din Chios a spus: „Să ajute Zeus ca și fiarele să înțeleagă vorbele care îndeamnă la virtute." 382

Stobaios, *Antologie*, 13, 40, vol. I, p. 462 Hense (13, 22 Mein.). Din *Comparațiile* lui Ariston. A lua libertatea cuvântului unui discurs e ca și cum i-ai lua pelinului gustul amar. 383

384 Stobaeus Florileg. 13, 57 Vol. I p. 465 Hense (13, 39 Mein.). Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Φήσαντός τινος „λίαν μοι ἐπισκώπτεις“ ἔφη „καὶ γὰρ τοῖς σπληνικοῖς τὰ μὲν δριμέα καὶ πικρὰ ὠφέλιμα, τὰ δὲ γλυκέα βλαβερά.“

385 Plutarchus de recta ratione audiendi 8 p. 42b. οὔτε γὰρ βαλανείου, φησὶν ὁ Ἀρίστων, οὔτε λόγου μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν.

386 Stobaeus Florileg. 79, 44 Mein. Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Οἱ ἄρτι ἐκ φιλοσοφίας, πάντας ἐλέγχοντες καὶ ἀπὸ τῶν γονέων ἀρχόμενοι, πάσχουσιν ὅπερ νεώνητοι κύνες, οὐ μόνον τοὺς ἄλλους ὑλακτοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἔνδον.

387 Stobaeus ecl. II p. 215, 20 W. Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Τὸ κύμινον, φασί, δεῖ σπείρειν βλασφημοῦντας, οὕτω γὰρ καλὸν φύεσθαι· καὶ τοὺς νέους χρὴ παιδεύειν ἐπισκώπτοντας, οὕτω γὰρ χρήσιμοι ἔσονται.

388 Seneca epist. 36, 3. Ariston aiebat malle <se> adulescentem tristem quam hilarem et amabilem turbae. vinum enim bonum fieri, quod recens durum et asperum visum est; non pati aetatem, quod in dolio placuit.

389 Plutarchus de tuenda sanitate praecepta 20 p. 133c. ἀλειπτῶν δὲ φωνὰς καὶ παιδοτριβῶν λόγους, ἑκάστοτε λεγόντων ὡς τὸ παρὰ δεῖπνον φιλολογεῖν τὴν τροφὴν διαφθείρει καὶ βαρύνει τὴν κεφαλὴν, τότε φοβητέον, ὅταν τὸν Ἰνδὸν ἀναλύειν ἢ διαλέγεσθαι περὶ τοῦ Κυριεύοντος ἐν δείπνῳ μέλλωμεν. – – ἂν δ’ ἡμᾶς μὴ ἄλλο τι ζητεῖν ἢ φιλοσοφεῖν ἢ ἀναγιγνώσκειν παρὰ δεῖπνον ἐῶσι τῶν ἐν τῷ καλῷ καὶ ὠφελίμῳ τὸ ἐπαγωγὸν ὑφ’ ἡδονῆς καὶ γλυκὺ μόριον ἐχόντων, κελεύσομεν αὐτοὺς μὴ ἐνοχλεῖν, ἀλλ’ ἀπιόντας ἐν τῷ ξυστῷ ταῦτα καὶ ταῖς παλαίστραις διαλέγεσθαι τοῖς ἀθληταῖς, οὓς τῶν βιβλίων ἐξελόντες καὶ διημερεύειν ἐν σκώμμασι καὶ βωμολοχίαις ἐθίζοντες, ὡς ὁ κομψὸς Ἀρίστων ἔλεγε, τοῖς ἐν γυμνασίῳ κίοσιν ὁμοίως λιπαροὺς πεποιήκασι καὶ λιθίνους.

Stobaios, *Antologie*, 13, 57, vol. I, p. 465 Hense (13, 19 Mein.). Din *Comparațiile* lui Ariston. Unuia care spunea: „Prea îți râzi de mine" îi răspunse: „Da, căci și celor bolnavi de splină le fac bine alimentele amare și acre și le fac rău cele dulci". 384

Plutarh, *Despre cum ar trebui ascultate prelegerile*, 8, p. 42b. Căci, după cum spune Ariston, nici o baie și, la fel, nici un raționament care nu purifică nu sunt de vreun folos. 385

Stobaios, *Antologie*, 79, 44 Mein. Din *Comparațiile* lui Ariston. Filozofii noi care critică orice, începând cu înaintașii lor, sunt asemenea câinilor cumpărați de curând care latră nu numai la străini, ci chiar la cei din curte. 386

Stobaios, *Excerpte*, II, p. 215, 20 W. Din *Comparațiile* lui Ariston. Chimionul, se spune, trebuie semănat blestemând, fiindcă așa îi merge bine. Și tinerii trebuie educați luându-i în derâdere, fiindcă așa vor deveni oameni de valoare. 387

Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 36, 3. Ariston zicea că preferă un tânăr sobru unuia vesel și plăcut mulțimii. Căci vinul care la început a părut tare și aspru se face bun; dar nu rezistă vremii cel care ți-a plăcut când era tras în butoi. 388

Plutarh, *Precepte pentru păstrarea sănătății*, 20, p. 133c. Iar la spusele antrenorilor și la discursurile pedagogilor care repetă întruna că a discuta despre lucruri serioase în timpul banchetelor dăunează alimentației și provoacă dureri de cap trebuie să luăm aminte doar atunci când, în timpul unui prânz, ne propunem să rezolvăm „problema indiană" sau să discutăm despre „dominatorul". [...] Dar celor care nu ne permit să căutăm, să discutăm filozofic sau să citim în timpul prânzului lucruri care, pe lângă că sunt bune și folositoare, conțin și ceva atrăgător prin plăcerea și desfătarea pe care le produc le vom cere să ne lase în pace și să se ducă în gimnazii și în palestre, ca să le dea aceste sfaturi atleților, pe care, convingându-i să lase deoparte 389

390 Plutarchus Amatorius 21 p. 766f. ὅταν ἦθος ἁγνὸν καὶ κόσμιον ἐν ὥρᾳ καὶ χάριτι μορφῆς διαφανὲς γένηται, καθάπερ ὄρθιον ὑπόδημα δείκνυσι ποδὸς εὐφυΐαν, ὡς ᾿Αρίστων ἔλεγεν·

391 Stobaeus ecl. II p. 24, 8 W. ᾿Αρίστωνος. ᾿Αρίστων τοὺς λόγους τῶν διαλεκτικῶν εἴκαζεν τοῖς τῶν ἀραχνίων ὑφάσμασιν οὐδὲν μὲν χρησίμοις, λίαν δὲ τεχνικοῖς <οὖσι>.

392 Stobaeus ecl. II p. 22, 22 W. Ἐκ τῶν ᾿Αρίστωνος Ὁμοιωμάτων· οἱ ἐν διαλεκτικῇ βαθύνοντες ἐοίκασι καρκίνους μασωμένοις, οἳ δι᾿ ὀλίγον τρόφιμον περὶ πολλὰ ὀστᾶ ἀσχολοῦνται.

393 Stobaeus ecl. II p. 23, 15 W. ᾿Αρίστωνος. ᾿Αρίστων ἔλεγεν ἐοικέναι τὴν διαλεκτικὴν τῷ ἐν ταῖς ὁδοῖς πηλῷ· πρὸς οὐδὲν γὰρ οὐδ᾿ ἐκεῖνον χρήσιμον ὄντα καταβάλλειν τοὺς βαδίζοντας.

394 Stobaeus ecl. II 24, 12 W. Ἐκ τῶν ᾿Αρίστωνος Ὁμοιωμάτων. ὁ ἑλλέβορος ὁλοσχερέστερος μὲν ληφθεὶς καθαίρει, εἰς δὲ πάνυ σμικρὰ τριφθεὶς πνίγει· οὕτω καὶ ἡ κατὰ φιλοσοφίαν λεπτολογία.

395 Stobaeus Florileg. 20, 69 (Vol. I p. 554 Hense). ᾿Αρίστωνος· τὴν κακολογίαν ἡ ὀργὴ φαίνεται ἀπογεννῶσα· ὥστε ἡ μήτηρ οὐκ ἀστεῖα.

396 Stobaeus ecl. II p. 218, 7 W. Ἐκ τῶν ᾿Αρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Κυβερνήτης μὲν οὔτε ἐν μεγάλῳ πλοίῳ οὔτε ἐν μικρῷ ναυτιάσει, οἱ δὲ ἄπειροι ἐν ἀμφοῖν· οὕτως ὁ μὲν πεπαιδευμένος καὶ ἐν πλούτῳ καὶ ἐν πενίᾳ οὐ ταράττεται, ὁ δ᾿ ἀπαίδευτος ἐν ἀμφοῖν.

cărțile și obișnuindu-i să-și petreacă tot timpul cu glume și lucruri neserioase, i-au făcut la fel de insensibili, după cum spune spiritualul Ariston, precum piatra lustruită a coloanelor din gimnazii.

390 Plutarh, *Dialog despre dragoste*, 21, p. 766f. Un caracter neprihănit și cumpătat devine vizibil prin grația și farmecul înfățișării, așa cum o încălțare mai înaltă scoate în evidență forma frumoasă a piciorului. Astfel spunea Ariston.

391 Stobaios, *Excerpte*, II, p. 24, 8 W. Despre Ariston. Ariston compara argumentațiile dialecticienilor cu pânzele de păianjen, care sunt foarte sofisticate, dar inutile.

392 Stobaios, *Excerpte*, II, p. 22, 22 W. Din *Comparațiile* lui Ariston. Cei care pătrund tainele dialecticii se aseamănă cu mâncătorii de raci, care pentru câteva îmbucături se chinuie cu atâtea oase.

393 Stobaios, *Excerpte*, II, p. 23, 15 W. Despre Ariston. Ariston spunea că dialectica se aseamănă cu noroiul de pe străzi, care nu folosește la nimic, dar îi face pe trecători să alunece.

394 Stobaios, *Excerpte*, II, p. 24, 12 W. Din *Comparațiile* lui Ariston. Iarba-nebunilor, luată întreagă, are efecte de dezintoxicare, dar dacă este tocată puțin provoacă sufocarea. Astfel se întâmplă și în cazul subtilității în filozofie.

395 Stobaios, *Antologie*, 20, 69 (vol. I, p. 554 Hense). Despre Ariston. Se pare că ura dă naștere calomniei: deci nu este o mamă bună.

396 Stobaios, *Excerpte*, II, p. 218, 7 W. Din *Comparațiile* lui Ariston. Un cârmaci nu va avea niciodată rău de mare, fie că navighează pe un vas mare, fie că navighează pe un vas mic. În schimb, cei care nu au experiența mării vor avea rău de mare și pe unul, și pe celălalt. În același fel, omul cu o bună educație nu este tulburat nici de bogăție, nici de sărăcie, în schimb, cel fără o bună educație este tulburat în ambele cazuri.

397 Stobaeus Florileg. 94, 15 Mein. Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. ὡς τὸν αὐτὸν οἶνον πίνοντες οἱ μὲν παροινοῦσιν, οἱ δὲ πραΰνονται, οὕτω καὶ πλοῦτον…

398 Plutarchus vita Catonis 18. πλούτου γὰρ ἀφαίρεσιν οἱ πολλοὶ νομίζουσι τὴν κώλυσιν αὐτοῦ τῆς ἐπιδείξεως, ἐπιδείκνυσθαι δὲ τοῖς περιττοῖς, οὐ τοῖς ἀναγκαίοις. ὃ δὴ καὶ μάλιστά φασι τὸν φιλόσοφον Ἀρίστωνα θαυμάζειν, ὅτι τοὺς τὰ περιττὰ κεκτημένους μᾶλλον ἡγοῦνται μακαρίους ἢ τοὺς τῶν ἀναγκαίων καὶ χρησίμων εὐποροῦντας.

399 Stobaeus Florileg. 119, 18 Mein. Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. πολλοὶ σοφοὶ γηραιοὶ φιλοζωοῦσι. καὶ γὰρ οἱ ὀψὲ γήμαντες φιλοζωοῦσιν, ἵν' ἐκθρέψωσι τὰ τέκνα, καὶ οὗτοι ὀψὲ ἀρετῆς ἐπήβολοι γενόμενοι ἐφίενται αὐτὴν ἐκθρέψαι.

400 Stobaeus Florileg. 67, 16 (Mein.). Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος· Σπαρτιατῶν νόμος τάττει ζημίας τὴν μὲν πρώτην ἀγαμίου, τὴν δευτέραν ὀψιγαμίου, τὴν τρίτην καὶ μεγίστην κακογαμίου.

401 Plutarchus de curiositate 4 p. 516f. καίτοι καὶ τῶν ἀνέμων μάλιστα δυσχεραίνομεν, ὡς Ἀρίστων φησίν, ὅσοι τὰς περιβολὰς ἀναστέλλουσιν ἡμῶν. ὁ δὲ πολυπράγμων οὐ τὰ ἱμάτια τῶν πέλας οὐδὲ τοὺς χιτῶνας, ἀλλὰ τοὺς τοίχους ἀπαμφιέννυσι, τὰς θύρας ἀναπετάννυσι etc.

402 Plutarchus πολιτικὰ παραγγέλματα 10 p. 804e. οὔτε γὰρ πῦρ φησιν ὁ Ἀρίστων καπνὸν ποιεῖν οὔτε δόξαν φθόνον, ἢν εὐθὺς ἐκλάμψῃ καὶ ταχέως, ἀλλὰ τῶν κατὰ μικρὸν αὐξανομένων καὶ σχολαίως ἄλλον ἀλλαχόθεν ἐπιλαμβάνεσθαι.

403 Plutarchus aquane an ignis sit utilior 12 p. 958d. καὶ μὴν ὀλίγου χρόνου καὶ βίου τοῖς ἀνθρώποις δεδομένου ὁ μὲν Ἀρίστων φησὶν ὅτι ὁ ὕπνος οἷον τελώνης τὸ ἥμισυ ἀφαιρεῖ τούτου· ἐγὼ δ' etc.

Stobaios, *Antologie*, 94, 15 Mein. Din *Comparațiile* lui Ariston. Cum, dintre cei care beau același vin, unii fac lucruri urâte, alții se domolesc, tot așa în cazul bogăției… 397

Plutarh, *Viața lui Cato*, 18. Căci pentru cei mai mulți dintre oameni a le interzice să-și etaleze luxul este ca și cum le-ai lua bogăția, fiindcă aceasta se vede în lucrurile de prisos, nu în cele necesare. Tocmai acest lucru îl mira tare mult pe filozoful Ariston, anume că oamenii îi socotesc mai fericiți pe cei care au strâns lucruri de prisos decât pe cei care au belșug din cele necesare și folositoare. 398

Stobaios, *Antologie*, 119, 18 Mein. Din *Comparațiile* lui Ariston. Mulți bătrâni înțelepți iubesc viața. Căci, așa cum cei care se căsătoresc târziu țin mai mult la viață ca să-și crească copiii, la fel, cei care dobândesc târziu virtutea își doresc s-o facă să crească. 399

Stobaios, *Antologie*, 67, 16 (Mein). Din scrierile lui Ariston. Legea spartană îl pedepsește în primul rând pe cel care nu încheie o căsătorie, în al doilea rând pe cel care se căsătorește la o vârstă înaintată și în al treilea rând înăsprește pedepsele pentru cel care încheie o căsătorie nepotrivită. 400

Plutarh, *Despre curiozitate*, 4, p. 516f. După cum spune Ariston, ne displace foarte mult vântul care ne ridică hainele. Dar curiosul smulge nu numai hainele și tunicile celor din preajmă, ci dărâmă și zidurile, deschide porțile… 401

Plutarh, *Precepte politice*, 10, p. 804e. Căci Ariston susține că, după cum focul iute nu face fum, tot așa nici faima nu naște invidie, cu condiția să strălucească imediat și rapid; dar dacă crește câte puțin, în mod gradat, atunci atacurile vin de peste tot. 402

Plutarh, *Dacă este mai de folos apa sau focul*, 12, p. 958d. Fiindcă oamenilor le-a fost dat să trăiască puțin, Ariston spune că somnul, asemenea unui perceptor de impozite, ne răpește o jumătate din viață: eu însă etc. 403

1a. Apollophanes

404 Diogenes Laërt. VII 140. φησὶ δὲ περὶ τοῦ κενοῦ Χρύσιππος μὲν ἐν τῷ Περὶ κενοῦ καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν τεχνῶν καὶ Ἀπολλοφάνης ἐν τῇ φυσικῇ (*placitum vide* Chrys. II n. 543).

405 Tertullianus de anima 14. Dividitur autem in partes (scil. anima) nunc in duas a Platone – – etiam in octo penes Chrysippum, etiam in novem penes Apollophanem.

406 Diogenes Laërt. VII 92. ὁ μὲν γὰρ Ἀπολλοφάνης μίαν λέγει (scil. ἀρετήν), τὴν φρόνησιν.

407 Fragmenta Herculanensia ed. Scott p. 271 (Pap. 19-698 Scriptor incertus περὶ αἰσθήσεως col. 15) – – χρόνοις, τὴν δ᾽ αἴσθη | σιν τὰ καθ᾽ ἕνα κ(ρι)νεῖν | ἢ μνήμης μεθέξειν. (ὁ δ᾽) | Ἀπολλοφάνης, ὑπὸ τοῦ | πιθανοῦ ἀπατηθείς, τὸ | μὲν καὶ μνήμην αὐ|ταῖς περιάπτειν κατῃ | δέσθη, τὸ δ᾽ ἀναλογίας | μετέχειν προσ(ε)δέξα|το, ὅπως καὶ τοῦ μηκέ|τ᾽ ὄντος ἀποδῷ διαίσ|θησιν αὐτ(αῖς, ὥ)σπερ ἵνα | σώσωμεν ἐνάργειαν | ἄλλας δέον ἐπιβάλλειν | ἐναργείας.

408 Athenaeus VII 281d. καὶ Ἀπολλοφάνης δὲ (γνώριμος δ᾽ ἦν καὶ οὗτος τοῦ Ἀρίστωνος) ἐν τῷ Ἀρίστωνι, καὶ αὐτὸς οὕτως ἐπιγράψας τὸ σύγγραμμα, ἐμφανίζει τὴν τοῦ διδασκάλου φιληδονίαν.

2. Herillus Carthaginiensis

409 Diogenes Laërt. VII 165. Ἥριλλος δὲ ὁ Καρχηδόνιος (*secuntur placita*). ἔστι δὲ τὰ βιβλία αὐτοῦ ὀλιγόστιχα μέν, δυνάμεως δὲ μεστὰ καὶ περιέχοντα ἀντιρρήσεις πρὸς Ζήνωνα.

1a. Apollophanes

Diogenes Laertios, VII, 140. Chrysippos discută despre vid în lucrarea intitulată *Despre vid* și în prima carte a lucrării *Științele naturii*, la fel și Apollophanes în *Fizica* (vezi Chrysippos, II, n. 543). 404

Tertulian, *Despre suflet*, 14. Sufletul însă este împărțit: în două părți de Platon [...], chiar în opt, la Chrysippos, chiar în nouă, la Apollophanes[20]. 405

Diogenes Laertios, VII, 92. Apollophanes susține că există o singură virtute: înțelepciunea. 406

Fragmenta Herculanensia, ed. Scott, p. 271 (pap. 19–698, autor incert, *Despre senzație*, col. 15) ...senzația va judeca lucrurile unul câte unul sau se va împărtăși din memorie. Dar Apollophanes, înșelat de caracterul verosimil, a admis și corelația lor cu memoria, dar, pe de altă parte, și contribuția analogiei, așa încât să le atribuie și percepția lucrului care nu mai este prezent, ca și cum pentru a păstra în memorie o percepție clară trebuie să adăugăm mereu alte percepții clare. 407

Athenaios, VII, 281d. Apollophanes (și el discipol al lui Ariston), în scrierea sa cu același titlu, *Ariston*,[21] scoate în evidență gustul pentru plăcere al maestrului. 408

2. Herillos din Cartagina

Diogenes Laertios, VII, 165. Herillos din Cartagina (*urmează învățăturile*). De la el ne-au rămas cărți scurte, dar pline de vigoare, care conțin unele controverse cu Zenon. 409

λέγεται δὲ ὅτι παιδὸς ὄντος αὐτοῦ ἠράσθησαν ἱκανοί, οὓς ἀποτρέψαι βουλόμενος ὁ Ζήνων ἠνάγκασε ξυρᾶσθαι Ἥριλλον, οἱ δ' ἀπετράποντο. τὰ δὲ βιβλία ἐστὶ τάδε· περὶ ἀσκήσεως· περὶ παθῶν· περὶ ὑπολήψεως νομοθέτης· μαιευτικός· ἀντιφέρων· διδάσκαλος· διασκευάζων· εὐθύνων· Ἑρμῆς· Μήδεια· διάλογοι· θέσεων ἠθικῶν.

410 Ind. Stoic. Herc., col XXXVI. (Ἥ)ριλλο(ς) δ', ὥ(ς) φη(σιν Ἀ)|πολλ(ών)ιος, (ἐπισ η)|μότα(τ)ο(ς…

411 Diogenes Laërt. VII 165. Ἥριλλος δὲ ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντα ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον. εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀνυπόπτωτον ὑπὸ λόγου. ποτὲ δὲ ἔλεγε μηδὲν εἶναι τέλος, ἀλλὰ κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ τὰ πράγματα ἀλλάττεσθαι αὐτό, ὡς καὶ τὸν αὐτὸν χαλκὸν ἢ Ἀλεξάνδρου γινόμενον ἀνδριάντα ἢ Σωκράτους. διαφέρειν δὲ τέλος καὶ ὑποτελίδα· τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν. τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα εἶναι.

412 Cicero de finibus IV 40. Introduci enim virtus nullo modo potest, nisi omnia, quae leget quaeque reiciet, unam referentur ad summam. Nam si omnino <ea> nos neglegemus, in Aristonea vitia incidemus et peccata obliviscemurque, quae virtuti ipsi principia dederimus; sin ea non neglegemus neque tamen ad finem summi boni referemus, non multum ab Erilli levitate aberrabimus. Duarum enim vitarum nobis erunt instituta capienda. Facit enim ille duo seiuncta ultima bonorum, quae ut essent vera, coniungi debuerunt; nunc ita separantur, ut diiuncta sint, quo nihil potest esse perversius.

Se spune că, pe când era copilandru, a avut mai mulți admiratori; dar Zenon, dorind să-i țină la distanță, l-a obligat pe Herillos să se radă pe cap, ceea ce i-a îndepărtat pe admiratori.
Cărțile lui sunt acestea: *Despre exersare*; *Despre pasiuni*; *Despre presupunere*; *Legislatorul*; *Maieuticul*; *Adversarul*; *Învățătorul*; *Revizuitorul*; *Corectorul*; *Hermes*; *Medeea*; *Dialoguri*; *Teme etice.*

410 Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXXVI. Herillos, după cum spune Apollonios, era foarte însemnat…

411 Diogenes Laertios, VII, 165. Herillos din Cartagina spunea că scopul ultim este știința, adică să trăim având ca obiectiv constant viața însoțită de știință și să nu ne lăsăm înșelați de ignoranță. Știința o definea drept atitudinea stabilă <a sufletului> în acceptarea impresiilor, care nu poate fi zdruncinată prin argumente. Spunea uneori că nu există un singur scop, ci acesta se schimbă după situații și lucruri, după cum se întâmplă ca aceeași cantitate de bronz să poată deveni o statuie fie a lui Alexandru, fie a lui Socrate. Făcea deosebirea între scopul ultim și scopul subordonat; căci spre acesta din urmă tind chiar și cei lipsiți de înțelepciune, pe când spre cel dintâi – numai înțeleptul. Iar pe cele intermediare între virtute și viciu le considera indiferente.

412 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 40. Căci nu mai putem nicicum să-i găsim un loc virtuții <în viețile noastre>, dacă toate cele pe care ea le alege sau le respinge nu sunt raportate la un singur scop ultim. Căci dacă le dăm cu totul deoparte cădem în confuzia și greșelile lui Ariston, uitând ce principii am atribuit virtuții înseși. Dar dacă nu le neglijăm și totuși nu le raportăm la binele suprem, nu vom fi departe de inconsecvența lui Herillos. Va trebui, în acest caz, să ne propunem două feluri de viață, căci Herillos a stabilit două scopuri supreme diferite, care, pentru a fi conforme cu adevărul, ar fi trebuit reunite; acum ele sunt separate de așa manieră, încât nu există nici o legătură între ele; și nimic nu poate fi mai deplorabil.

413 Cicero Acad. pr. II 129. Omitto illa, quae relicta iam videntur, Erillum qui in cognitione et scientia summum bonum ponit; qui cum Zenonis auditor esset, vides quantum ab eo dissenserit et quam non multum a Platone.

414 Cicero de fin. II 43. Erillus autem ad scientiam omnia revocans unum quoddam bonum vidit, sed nec optimum, nec quo vita gubernari possit. Itaque hic ipse iam pridem est reiectus; post enim Chrysippum non sane est disputatum.
Cicero de oratore III 62. fuerunt etiam alia genera philosophorum, qui se omnes fere Socraticos esse dicebant, Eretricorum, Erilliorum, Megaricorum, Pyrrhoneorum. sed ea horum vi et disputationibus sunt iam diu fracta et exstincta.

415 Cicero de finibus III 9, 31. Sed sunt tamen perabsurdi et ii qui cum scientia vivere ultimum bonorum, et qui nullam rerum differentiam esse dixerunt atque ita sapientem beatum fore, nihil aliud alii momento ullo anteponentem (Herillus et Aristo).

416 Cicero de finibus IV 36. aut ipsius animi, ut fecit Erillus, cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent.

417 Cicero de finibus V 23. et Erillus, si ita sensit, nihil esse bonum praeter scientiam, omnem consilii capiendi causam inventionemque officii sustulit.
Ibid. V 73. hoc uno captus Erillus scientiam summum bonum esse defendit nec rem ullam aliam per se expetendam.

418 Cicero de officiis I 6. quoniam Aristonis, Pyrrhonis, Erilli iam pridem explosa sententia est; qui tamen haberent ius suum disputandi de

413 Cicero, *Primele academice*, II, 129. Trec peste acele lucruri care par deja să fi fost lăsate la o parte: de exemplu, poziția lui Herillos, care așază binele suprem în cunoaștere și în știință. Deși Herillos a fost discipolul lui Zenon, vezi cum s-a depărtat de acesta și cât de mult s-a apropiat de Platon.

414 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, II, 43. Însă Herillos, care raportează totul la știință, a identificat un bine, dar nu binele suprem și nici unul după care să te poți ghida în viață. De aceea a fost lăsat deoparte și punctul său de vedere, căci după Chrysippos nimeni altcineva nu s-a mai ocupat să-l combată.
Cicero, *Despre orator*, III, 62. Au existat și alte școli filozofice care, aproape toate, se revendicau de la Socrate: eretrienii, herillienii, megaricii, pyrrhonienii. Dar ele au dispărut de mult, din pricina atacurilor și obiecțiilor venite din partea acelora.[22]

415 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, III, 9, 31. Totuși, sunt cu totul absurzi și cei care consideră că binele suprem este viața însoțită de știință, ca și cei care, afirmând că nu există nici o deosebire între lucruri, susțin că înțeleptul va fi fericit dacă nici un lucru nu va cântări în preferințele sale mai mult ca oricare altul. (*Se referă la Herillos și Ariston.*)

416 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 36. …sau, după cum a făcut Herillos, prețuiesc în cel mai înalt grad cunoașterea ca atare, proprie sufletului, în schimb neglijează complet acțiunea.

417 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, V, 23. …iar Herillos, dacă a socotit că nu există alt bine în afară de știință, a anulat orice temei al deciziei și orice înțelegere a îndatoririi.
Ibid., V, 73. Herillos, captivat de această idee, a apărat teza conform căreia știința este binele suprem și nimic altceva nu este demn de a fi dorit în sine.

418 Cicero, *Despre îndatoriri*, I, 6. …fiindcă doctrina lui Ariston, a lui Pyrrhon, a lui Herillos a fost de mult respinsă; ei ar fi avut totuși dreptul

officio, si rerum aliquem dilectum reliquissent, ut ad officii inventionem aditus esset.

419 Clemens Alex. Stromat. II 179 Sylb., Vol. I p. 497 Pott. ἢ τὰ Ἡρίλλου εἰς μέσον παράγοιμι; τὸ κατ᾽ ἐπιστήμην ζῆν τέλος εἶναι τίθησιν Ἥριλλος.

420 Iamblichus de anima apud Stobaeum ecl. I 382, 18 W. (τῶν δαιμόνων) ἄλλοι μὲν οἱ βελτίονες, κρινόμενοι κατὰ Πλάτωνα καθάρσει καὶ ἀναγωγῇ καὶ τελειώσει τῆς ψυχῆς, ἄλλοι δὲ οἱ χείρονες τοῖς ἐναντίοις τούτων ἀντιδιαστελλόμενοι· κατὰ δὲ τοὺς Στωϊκοὺς τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῷ καλῷ τῷ τῆς φύσεως ἐξηρτημένῳ· – – κατὰ δὲ Ἥριλλον ἐπιστήμῃ.

421 Lactantius instit. div. III 7. Herilli summum bonum est scientia, Zenonis cum natura congruenter vivere, quorundam Stoicorum virtutem sequi.

3. Dionysius Heracleota
qui vocatur ὁ Μεταθέμενος

422 Diogenes Laërt. VII 166. Διονύσιος δὲ ὁ Μεταθέμενος τέλος εἶπε τὴν ἡδονὴν διὰ περίστασιν ὀφθαλμίας· ἀλγήσας γὰρ ἐπιπόνως ὤκνησεν εἰπεῖν τὸν πόνον ἀδιάφορον. ἦν δὲ παῖς μὲν Θεοφάντου, πόλεως δὲ Ἡρακλείας. ἤκουσε δέ, καθά φησι Διοκλῆς, πρῶτον μὲν Ἡρακλείδου τοῦ πολίτου, ἔπειτα Ἀλεξίνου καὶ Μενεδήμου, τελευταῖον δὲ Ζήνωνος. καὶ κατ᾽ ἀρχὰς μὲν φιλογράμματος ὢν παντοδαποῖς ἐπεχείρει ποιήμασιν, ἔπειτα δὲ καὶ Ἄρατον ἀπεδέχετο, ζηλῶν αὐτόν. ἀποστὰς δὲ τοῦ Ζήνωνος πρὸς τοὺς Κυρηναικοὺς ἀπετράπη καὶ εἴς τε τὰ χαμαιτυπεῖα εἰσῄει καὶ τἆλλα ἀπαρακαλύπτως ἡδυπάθει. βιοὺς δὲ πρὸς τὰ ὀγδοήκοντα ἀσιτίᾳ κατέστρεψε.

să discute despre îndatorire, dacă ar fi lăsat să subziste vreun principiu de selecție a lucrurilor, ca să existe o cale spre a descoperi îndatorirea.

419 Clement din Alexandria, *Stromatele*, II, p. 179 Sylb., vol. I, p. 497 Pott. Oare ar trebui să prezint doctrina lui Herillos? Herillos consideră că scopul este viața conform științei.

420 Iamblichos, *Despre suflet*, la Stobaios, *Excerpte*, I, 382, 18 W. Dintre acești daimoni, unii sunt mai buni, fiind judecați, potrivit lui Platon, în funcție de puritatea, instruirea și desăvârșirea sufletului, alții sunt mai răi, prin însușirile opuse. Potrivit stoicilor, ei sunt prețuiți pentru comuniunea și frumosul moral care ține de natură [...]. Iar conform lui Herillos, pentru cunoaștere.

421 Lactantius, *Instituțiile divine*, III, 7. Binele suprem, potrivit lui Herillos, este știința, potrivit lui Zenon, a trăi în conformitate cu natura, iar potrivit altor stoici, a urma virtutea.

3. Dionysios din Herakleia, numit Apostatul

422 Diogenes Laertios, VII, 166. Dionysios Apostatul spunea că scopul (vieții) este plăcerea, pentru că suferea de oftalmie. Suferința îi era așa de cumplită, încât s-a ferit să spună că durerea e un lucru indiferent. Era fiul lui Theophantos, din cetatea Herakleiei. După cum povestește Diokles, la început a fost discipolul compatriotului său, Herakleides[23], apoi al lui Alexinos și Menedemos și-n cele din urmă al lui Zenon. La începutul carierei, fiind pasionat de literatură, a încercat toate genurile de poezie, pe urmă l-a luat drept model pe Aratos, pe care se străduia să îl imite. După ce l-a părăsit pe Zenon, a trecut la cirenaici și obișnuia să meargă prin lupanare și să guste

Βιβλία δὲ αὐτοῦ φέρεται τάδε·
περὶ ἀπαθείας β′ (n. 434)· περὶ ἀσκήσεως β′· περὶ ἡδονῆς δ′· περὶ πλού-του καὶ χάριτος καὶ τιμωρίας· περὶ ἀνθρώπων χρήσεως· περὶ εὐτυχίας· περὶ ἀρχαίων βασιλέων· περὶ τῶν ἐπαινουμένων· περὶ βαρβαρικῶν ἐθῶν.

423 Diogenes Laërt. VII 23 (*de Zenone*). Διονυσίου δὲ τοῦ Μεταθεμένου εἰπόντος αὐτῷ, διὰ τί αὐτὸν μόνον οὐ διορθοῖ, ἔφη „οὐ γάρ σοι πισ-τεύω."

424 Vita Arati: ἦν δὲ ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου καὶ ἐσχόλασε Διο-νυσίῳ τῷ Ἡρακλεώτῃ etc.

425 Diogenes Laërt. V 92. ἔτι καὶ Διονύσιος ὁ Μεταθέμενος (ἢ Σπίνθαρος, ὥς ἔνιοι) γράψας τὸν Παρθενοπαῖον ἐπέγραψε Σοφοκλέους. ὁ δὲ (scil. Heraclides Ponticus) πιστεύσας εἴς τι τῶν ἰδίων συγγραμμάτων ἐχρῆτο μαρτυρίοις ὥς Σοφοκλέους. αἰσθόμενος δ' ὁ Διονύσιος ἐμήνυσεν αὐτῷ τὸ γεγονός· τοῦ δ' ἀρνουμένου καὶ ἀπιστοῦντος ἐπέστειλεν ἰδεῖν τὴν παραστιχίδα· καὶ εἶχε Πάγκαλος. οὗτος δ' ἦν ἐρώμενος Διονυσίου· ὡς δ' ἔτι ἀπιστῶν ἔλεγε κατὰ τύχην ἐνδέχεσθαι οὕτως ἔχειν, πάλιν ἀντεπέστειλεν ὁ Διονύσιος ὅτι „καὶ ταῦτα εὑρήσεις·

A. Γέρων πίθηκος οὐχ ἁλίσκεται πάγῃ.

B. Ἁλίσκεται μέν· μετὰ χρόνον δ' ἁλίσκεται."

Καὶ πρὸς τούτοις „Ἡρακλείδης γράμματα οὐκ ἐπίσταται." ὁ δ' ᾐσχύνθη.

426 Ind. Stoic. Herc. col. XXIX. (Δ)ιο(ν)ύσ(ιος) | τοίν(υν ὁ Μεταθέ-μενος…
col. XXX. εἰς) μέσον μεγάλῃ τῃ | φωνῇ, καὶ μάλισθ' ὅτε | σιωπῶντας ἴδοι τοὺς | ἄλλους καὶ διοκνοῦν|τας. Τὸν αὐτὸν δὲ τρό|πον μὴ παυ-ομένων | καὶ ταραχμένων etc.

tot felul de plăceri fără să se ascundă. Și-a sfârșit viața la aproape optzeci de ani, când și-a pus capăt zilelor prin înfometare.
Lucrările atribuite lui sunt următoarele: *Despre apatie*, în două cărți; n. 434. *Despre asceză*, în două cărți; *Despre plăcere*, în patru cărți; *Despre bogăție, binefacere și pedeapsă*[24]; *Despre comportamentul față de oameni*; *Despre noroc*; *Despre regii vechi*; *Despre cele demne de laudă*; *Despre obiceiurile barbarilor*.

423 Diogenes Laertios, VII, 23 (*despre Zenon*). Când Dionysios Apostatul l-a întrebat pe Zenon: „De ce sunt singurul elev pe care nu încerci să-l îndrepți?“, acesta i-a răspuns: „Pentru că nu mă încred în tine“.

424 *Viața lui Aratos*: …se afla pe atunci la regele Ptolemaios Philadelphos și era discipolul lui Dionysios din Herakleia…

425 Diogenes Laertios, V, 92. Iar Dionysios Apostatul (sau, cum i se mai spunea, „Scânteia“), când a scris piesa *Parthenopaios*, a publicat-o sub numele lui Sofocle. Herakleides Ponticul, crezând acest fals, într-una dintre scrierile sale a dat mai multe citate din ea ca aparținându-i lui Sofocle. Când Dionysios a aflat asta, a mărturisit cum stau lucrurile. Fiindcă Herakleides n-a vrut însă să-l creadă și nu s-a lăsat convins, Dionysios l-a invitat să privească acrostihul care forma „Pankalos“, acesta fiind numele unui iubit al lui Dionysios. Dar Herakleides tot nu l-a crezut și spunea că acest lucru se putea datora întâmplării. Atunci Dionysios i-a răspuns: „Vei mai găsi și aceste versuri:

«Maimuța cea bătrână nu poți s-o prinzi în laț;
Ba da, până la urmă, o prinzi într-un târziu.»“

Și pe lângă acestea: „Herakleides nu cunoaște literatura“. Atunci Herakleides s-a rușinat.

426 Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXIX. Atunci Dionysios Apostatul…
Col. XXX. …în mijlocul (mulțimii) cu voce tare, mai ales când vedea că alții amuțeau și tremurau de frică. În același fel, fără să se oprească și mereu agitându-se…

Videtur depingi Dionysius acerrimis doloribus cruciatus et fortasse ab amicis, ut se interficiant, magna voce postulans vel alias voces cum philosophia Zenonis pugnantes edens. Cf. etiam Persaei dictum de Dionysio n. 446.

427 Ind. Stoic. Herc. col. XXXII. (τὸν) πότον φευκτὸ(ν | εἶ)ναι, τὴν δ' ἡδονὴ(ν | σκο)πὸν καὶ τέλος. Ἐγέ|(ν)ετο δ' οὖν καὶ πολυ|(γ)ράφος, προαγαγὼν | σχεδὸν εἰς τὰς ὀκτὼ | (μυ)ριά(δα)ς. ἡδόκει τε | (πολ)λοῖς οὔτ' ἄστοχος | (οὔτ' ἀδύν)ατος εἶναι | (κατὰ τ)ὴν λ(έξ)ιν καὶ | ……. τοις συνι … etc.

428 Athenaeus X 437e. Ἀντίγονος δ' ὁ Καρύστιος ἐν τῷ περὶ τοῦ Διονυσίου βίου τοῦ Ἡρακλεώτου τοῦ ἐπικληθέντος Μεταθεμένου φησὶ (p. 126 Wil.) τὸν Διονύσιον τοῖς οἰκέταις συνεορτάζοντα ἐν τῇ τῶν Χοῶν ἑορτῇ καὶ μὴ δυνάμενον διὰ γῆρας χρῆσθαι ᾗ παρειλήφεσαν ἑταίρᾳ ὑποστρέψαντα εἰπεῖν πρὸς τοὺς συνδειπνοῦντας (φ 152)

οὐ δύναμαι τανύσαι, λαβέτω δὲ καὶ ἄλλος.

429 Ind. Stoic. Herc. col. XXXIII. (τοὺς) φίλο(υ)ς ἀσπ(α)σάμε|νος κα(ὶ) κα(θεὶς) ἑαυτὸν | εἰς τὴν μάκ(τ)ραν ἐτε|λεύτησεν.
Mors narratur Dionysii Metathemeni.

430 Athenaeus VII 281d. περὶ δὲ Διονυσίου τοῦ Ἡρακλεώτου τί δεῖ καὶ λέγειν; ὃς ἄντικρυς ἀποδὺς τὸν τῆς ἀρετῆς χιτῶνα ἀνθινὰ μετημφιάσατο καὶ Μεταθέμενος καλούμενος ἔχαιρε, καίτοι γηραιὸς ἀποστὰς τῶν τῆς Στοᾶς λόγων καὶ ἐπὶ τὸν Ἐπίκουρον μεταπηδήσας· περὶ οὗ οὐκ ἀχαρίτως ὁ Τίμων ἔφη· (fr. 59 W.)

ἡνίκ' ἐχρῆν δύνειν, νῦν ἄρχεται ἡδύνεσθαι·
ὥρη ἐρᾶν, ὥρη δὲ γαμεῖν, ὥρη δὲ πεπαῦσθαι.

Lucianus Bis accus. 20. 21: μέχρι μὲν τῆς νόσου ἤλπιζεν ὠφελήσειν τι αὐτὸν τοὺς περὶ τῆς καρτερίας λόγους, ἐπεὶ δὲ ἤλγησεν καὶ ἐνόσησεν καὶ ὁ πόνος ἀληθέστερος αὐτοῦ καθίκετο, ἰδὼν τὸ σῶμα τὸ ἑαυτοῦ ἀντιφιλοσοφοῦν τῇ Στοᾷ καὶ τἀναντία δογματίζον, αὐτῷ μᾶλλον ἢ τούτοις ἐπίστευσεν etc.

Pare a fi descris aici Dionysios torturat de dureri cumplite și probabil cerându-le cu glas tare prietenilor să-l omoare sau proferând alte vorbe contrare filozofiei lui Zenon. Cf. *și cele spuse de Persaios despre Dionysios,* n. 446.

427 Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXXII. Durerea trebuie evitată, plăcerea în schimb este țelul și scopul ultim al vieții. A fost foarte prolific și a scris aproape optzeci de mii de rânduri. Pentru mulți, nu a fost nici lipsit de izbânzi, nici nepriceput la vorbă, după cum se spune…

428 Athenaios, X, 437e. Antigonos din Karystos, în scrierea sa *Viața lui Dionysios din Herakleia numit Apostatul*, povestește că Dionysios, în timp ce lua parte împreună cu rudele sale la sărbătoarea carafelor, văzând că nu mai poate, din cauza bătrâneții, să se folosească de hetaira care-i fusese adusă, întorcându-se spre cei de la masă, spuse:

„Nu pot, s-o ia altul."[25]

429 Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXXIII. …îmbrățișându-și prietenii, fiind așezat într-o cadă, s-a săvârșit din viață.
Este povestită moartea lui Dionysios Apostatul.

430 Athenaios, VII, 218d. Cât despre Dionysios din Herakleia, ce ar mai fi de spus? Acesta, lepădând fără ezitări haina virtuții, a îmbrăcat o alta foarte viu colorată și a pornit pe calea plăcerilor, ajungând, prin urmare, să fie numit „Apostatul", căci, deși era bătrân, a părăsit filozofia stoică și a trecut la Epicur, încât Timon a spus, nu fără grație, despre el: (fr. 59 W.)

„Acum, la ceasul scăpătării, pornește el pe calea desfătării.
Dar este-un timp bine-venit pentru iubire, un altul pentru cununie,
Și vine-o vreme potrivită renunțării."

Lucian, *Îndoita învinuire sau tribunalele*, 20, 21. …până ce nu-l încercase boala, încă mai credea că toată teoria aceea despre tăria sufletului are ceva vrednic de prețuire. Dar când, pradă suferinței și bolii, a simțit cu adevărat cum îl covârșește durerea și a văzut cum

431 Cicero de finibus V 94. Nobis Heracleotes ille Dionysius flagitiose descivisse videtur a Stoicis propter oculorum dolorem. Quasi vero hoc didicisset a Zenone, non dolere, cum doleret! Illud audierat nec tamen didicerat, malum illud non esse, quia turpe non esset, et esse ferendum viro.

432 Cicero Tuscul. disput. II 60. – homo sane levis, Heracleotes Dionysius, cum a Zenone fortis esse didicisset, a dolore dedoctus est. Nam cum ex renibus laboraret, ipso in eiulatu clamitabat falsa esse illa, quae antea de dolore ipse sensisset. Quem cum Cleanthes condiscipulus rogaret, quaenam ratio eum de sententia deduxisset, respondit: „Quia si, cum tantum operae philosophiae dedissem, dolorem tamen ferre non possem, satis esset argumenti malum esse dolorem. Plurimos autem annos in philosophia consumpsi nec ferre possum; malum est igitur dolor."

433 Cicero Acad. pr. II 71. Dionysius ille Heracleotes utrum comprehendisset – – quod multos annos tenuisset Zenonique magistro credidisset, honestum quod esset, id bonum solum esse, an quod postea defensitavisset, honesti inane nomen esse, voluptatem esse summum bonum.

434 Cicero Tuscul. disp. III 18. Itaque non inscite Heracleotes Dionysius ad ea disputat, quae apud Homerum Achilles queritur hoc, ut opinor modo (I 646)

Corque meum penitus turgescit tristibus iris,
Cum decore atque omni me orbatum laude recordor.

19. Num manus adfecta recte est, cum in tumore est, aut num aliud quodpiam membrum tumidum ac turgidum non vitiose se habet? Sic igitur inflatus et tumens animus in vitio est. Sapientis autem animus

propriul său trup face o filozofie cu totul potrivnică aceleia a Porticului, i-a dat trupului mai multă crezare decât dascălilor săi…

431 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, V, 94. Mi se pare nedemn ceea ce a făcut Dionysios din Herakleia atunci când s-a dezis de stoici din pricina durerii de ochi; ca și cum Zenon i-ar fi promis că îl învață cum să nu sufere când suferă! El auzise, dar nu înțelesese acest precept, anume că durerea nu este un rău, nefiind ceva rușinos, și că un adevărat bărbat trebuie să o îndure.

432 Cicero, *Discuții tusculane*, II, 60. – Între acești filozofi, Dionysios din Herakleia, om cu un caracter foarte slab, după ce a învățat de la Zenon să fie curajos, a uitat tot ce învățase, din pricina durerii. În timpul unei crize de rinichi, printre strigăte, urla cum că era fals tot ce spusese înainte despre durere. Iar când Cleanthes, colegul său de școală, îl întrebă ce l-a făcut să-și schimbe părerea, îi răspunse: „Dacă, dedicând eu atâta timp filozofiei, totuși n-aș putea suporta durerea, acest argument ar fi suficient pentru a dovedi că durerea este ceva rău. Or eu am studiat mulți ani filozofia, și totuși nu pot suporta durerea; deci durerea este un rău."

433 Cicero, *Primele academice*, II, 71. …dacă Dionysios din Herakleia percepuse <acele semne ale adevărului> …atunci când, dându-i crezare maestrului său, Zenon, a susținut vreme îndelungată principiul că binele este numai binele moral, sau mai apoi, când afirma că binele moral e o vorbă goală și că binele suprem constă în plăcere.

434 Cicero, *Discuții tusculane*, III, 18. Sunt, așadar, corecte observațiile pe care Dionysios din Herakleia le face în legătură cu lamentațiile pe care Homer le pune în gura lui Ahile și care sună cam așa:

„Dar clocotește inima-n mine de cruntă mânie,
La gândul c-am fost văduvit de orice mărire și fală."[26]

19. Oare o mână este într-o stare normală când este umflată? Sau oricare altă parte a corpului, dacă este tumefiată și umflată, nu este oare bolnavă? La fel este și sufletul iritat și aprins de mânie. Dar sufletul

semper vacat vitio, numquam turgescit, numquam tumet; at irati animus eius modi est; numquam igitur sapiens irascitur. Nam si irascitur, etiam concupiscit; proprium est enim irati cupere, a quo laesus videatur, ei quam maxumum dolorem inurere; qui autem id concupierit, eum necesse est, si id consecutus sit, magno opere laetari, ex quo fit, ut alieno malo gaudeat; quod quoniam non cadit in sapientem, ne ut irascatur quidem cadit. Sin autem caderet in sapientem aegritudo, caderet etiam iracundia, qua quoniam vacat, aegritudine etiam vacabit. 20. Etenim si sapiens in aegritudinem incidere posset, posset etiam in misericordiam, posset in invidentiam. 21. Nam qui dolet rebus alicuius adversis, idem alicuius etiam secundis dolet, ut Theophrastus interitum deplorans Callisthenis, sodalis sui, rebus Alexandri prosperis angitur, itaque dicit Callisthenem incidisse in hominem summa potentia summaque fortuna, sed ignarum, quem ad modum rebus secundis uti conveniret. Atqui quem ad modum misericordia aegritudo est ex alterius rebus adversis, sic invidentia aegritudo est ex alterius rebus secundis. In quem igitur cadit misereri, in eundem etiam invidere; non cadit autem invidere in sapientem; ergo ne misereri quidem. Quodsi aegre ferre sapiens soleret, misereri etiam soleret. Abest ergo a sapiente aegritudo.
(*Hoc fragmentum e libris* περὶ ἀπαθείας *sumptum videtur.*)

4. Persaeus Citieus

435 Diogenes Laërt. VII 36. Μαθηταὶ δὲ Ζήνωνος πολλοὶ μέν, ἔνδοξοι δὲ Περσαῖος Δημητρίου Κιτιεύς, ὃν οἱ μὲν γνώριμον αὐτοῦ, οἱ δὲ οἰκέτην ἕνα τῶν εἰς βιβλιογραφίαν πεμπομένων αὐτῷ παρὰ ᾿Αντιγόνου, οὗ καὶ τροφεὺς ἦν τοῦ παιδὸς ῾Αλκυονέως.
διάπειραν δή ποτε βουληθεὶς λαβεῖν αὐτοῦ ὁ ᾿Αντίγονος ἐποίησεν αὐτῷ πλαστῶς ἀγγελῆναι, ὡς εἴη τὰ χωρία αὐτοῦ πρὸς τῶν πολεμίων

înțeleptului e lipsit de orice imperfecțiune, și nu e niciodată aprins și iritat. Astfel este însă sufletul celui mânios. Așadar, înțeleptul nu se mânie niciodată. Căci cel aprins de mânie este totodată și cuprins de dorință; căci e caracteristic celui aflat sub imperiul mâniei să dorească să se răzbune cât mai crunt pe acela care-i pare că l-ar fi jignit. Iar cine dorește asta, odată ce i s-a împlinit dorința, trebuie să aibă o bucurie intensă – adică, în definitiv, se bucură de răul altuia. Dar așa ceva înțeleptului nu-i stă în fire și ca atare nu-i stă în fire nici să se mânie. În plus, dacă înțeleptul s-ar lăsa cuprins de mâhnire, atunci s-ar lăsa cuprins și de mânie; necunoscând-o însă pe una, nu o va cunoaște nici pe cealaltă. 20. De fapt, dacă înțeleptul ar cunoaște mâhnirea, atunci ar cunoaște și mila sau invidia. 21. Căci pe cel care suferă din pricina necazurilor altuia îl supără și reușitele altuia, după cum Teofrast, în vreme ce deplânge moartea prietenului său Kallisthenes[27], este mâhnit de izbânzile lui Alexandru și spune că prietenul său Kallisthenes a dat peste un om foarte puternic și norocos, dar care nu știa cum să se folosească de norocul lui. Și, cum mila este mâhnirea pricinuită de necazurile altuia, tot așa invidia este mâhnirea stârnită de reușitele altuia. Așadar, cel înclinat spre milă este înclinat și spre invidie, însă înțeleptul nu este înclinat spre invidie și deci nici spre milă. Dar dacă el ar cunoaște mâhnirea, atunci ar cunoaște și mila. Înțeleptul, așadar, nu cunoaște mâhnirea. (*Acest fragment pare să fi fost luat din lucrarea* Despre liniștea sufletului.)

4. Persaios din Kition

Diogenes Laertios, VII, 36. Discipolii lui Zenon au fost numeroși; între cei renumiți: Persaios din Kition, fiul lui Demetrios, care, după unii, a fost un cunoscut al său, iar după alții, un sclav dintre cei trimiși de Antigonos ca secretari și care îi fusese preceptor fiului acestuia, Halkyoneos. Odată, voind să-l pună la încercare, Antigonos a pus să i se dea vestea falsă cum că proprietatea i-ar fi fost prădată de dușmani. Văzând cum

435

ἀφῃρημένα. καὶ σκυθρωπάσαντος „Ὁρᾷς, ἔφη, ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ πλοῦτος ἀδιάφορον.“

Βιβλία δ᾽ αὐτοῦ φέρεται τάδε· περὶ βασιλείας· πολιτεία Λακωνική n. 454. 455. περὶ γάμου· περὶ ἀσεβείας· Θυέστης· περὶ ἐρώτων· προτρεπτικοί· διατριβῶν· χρειῶν δ´· ἀπομνημονεύματα· πρὸς τοὺς Πλάτωνος νόμους ζ´.

436 Suidas s. v. Περσαῖος Κιτιεύς, φιλόσοφος Στωϊκός· ἐπεκλήθη δὲ καὶ Δωρόθεος. ἦν δὲ ἐπὶ τῶν χρόνων ᾽Αντιγόνου τοῦ Γονατᾶ υἱοῦ Δημητρίου, μαθητὴς καὶ θρεπτὸς Ζήνωνος τοῦ φιλοσόφου. Ἱστορίαν.

437 Ind. Stoic. Herc. col. XII 3. μάλ(ι)στα μὲν | οὖν τῶν μαθητῶ(ν) | ὑπὸ τοῦ Ζή(ν)ωνος ἠ | γαπᾶ(τ)ο ὁ Περσ(αῖ)ος, ἀλλὰ | (δ)ὴ κ(αὶ) συνεβίου· καὶ (τέθ)ραπται δ᾽ ὑπ᾽ αὐτοῦ, | (ὡς λέγετ)αι πρὸς ἐνίων | (δοῦλος ὤν) οἰκογενής | .... Διογένης

438 Aulus Gellius Noct. Att. II 18, 8. sed et Theophrasti Peripatetici servus Pompylus et Zenonis Stoici servus, qui Persaeus vocatus est – – philosophi non incelebres vixerunt.

439 Diogenes Laërt. VII 6. ἀπεδέχετο δ᾽ αὐτὸν (scil. Ζήνωνα) καὶ ᾽Αντίγονος καὶ εἴ ποτε ᾽Αθήναζε ἥκοι, ἤκουεν αὐτοῦ πολλά τε παρεκάλει ἀφίκεσθαι ὡς αὐτόν. ὁ δὲ τοῦτο μὲν παρῃτήσατο, Περσαῖον δὲ ἕνα τῶν γνωρίμων ἀπέστειλεν, ὃς ἦν Δημητρίου μὲν υἱός, Κιτιεὺς δὲ τὸ γένος, καὶ ἤκμαζε κατὰ τὴν τριακοστὴν καὶ ἑκατοστὴν ᾽Ολυμπιάδα, ἤδη γέροντος ὄντος Ζήνωνος. – 9. ἀπέστειλε δὲ Περσαῖον καὶ Φιλωνίδην τὸν Θηβαῖον, ὧν ἀμφοτέρων ᾽Επίκουρος μνημονεύει ὡς συνόντων ᾽Αντιγόνῳ ἐν τῇ πρὸς ᾽Αριστόβουλον τὸν ἀδελφὸν ἐπιστολῇ. – 13. σύν τε Περσαίῳ τὴν αὐτὴν οἰκίαν ᾤκει· καὶ αὐτοῦ αὐλητρίδιον εἰσαγαγόντος πρὸς αὐτόν, σπάσας πρὸς τὸν Περσαῖον αὐτὸ ἀπήγαγεν.

Aelian. Var. Hist. III 17. ἐγὼ δὲ πολιτείαν φαίην ἂν καὶ τὸ Περσαίου, εἴ γε ᾽Αντίγονον ἐπαίδευσε.

Persaios se schimbă la față, Antigonos i-a spus: „Vezi că bogăția nu-i ceva indiferent?“
Lucrările lui sunt următoarele: *Despre regalitate*; *Constituția spartană*; n. 454, 455; *Despre căsătorie*; *Despre impietate*; *Thyestes*; *Despre dragoste*; *Protreptice*; *Disertații*; *Învățături*, în patru cărți; *Amintiri*; *Cu privire la* Legile *lui Platon*, în șapte cărți.

436 Suidas, s. v. Persaios din Kition, filozof stoic, numit și Dorotheos. A trăit pe timpul lui Antigonos Gonatas, fiul lui Demetrios, a fost discipol și sclav născut în casa filozofului Zenon. A scris o *Istorie*.

437 Indicele stoic de la Herculaneum, col. XII, 3. Persaios a fost cel mai iubit discipol al lui Zenon, dar și trăia împreună cu el. Iar după cum spun unii, a fost și crescut de Zenon, fiind sclav născut în casa lui… Diogenes…

438 Gellius, *Nopți atice*, II, 18, 8. Dar și Pompylos, sclavul peripateticului Teofrast, și sclavul stoicului Zenon, pe nume Persaios, […] au trăit ca filozofi renumiți.

439 Diogenes Laertios, VII, 6. Chiar și Antigonos îi arăta bunăvoință și ori de câte ori venea la Atena mergea să îi asculte prelegerile, iar în mai multe rânduri l-a invitat la curtea sa. Zenon însă s-a scuzat de fiecare dată, în schimb l-a trimis acolo pe unul dintre apropiații săi, Persaios, fiul lui Demetrios, originar din Kition, care era în floarea vârstei în timpul celei de-a o sută treizecea olimpiade, când Zenon era deja bătrân. – 9. I-a trimis deci pe Persaios și pe Philonides tebanul, cei la care se referă Epicur în scrisoarea către fratele său, Aristoboulos, ca fiind în suita lui Antigonos. – 13. Împărțea aceeași casă cu Persaios și o dată, când acesta îi aduse o tânără flautistă, Zenon o apucă numaidecât de mână și i-o duse înapoi.
Ailianos, *Istorii diverse*, III, 17. Eu aș numi politică și activitatea lui Persaios, de vreme ce i-a fost dascăl lui Antigonos.

440 Vita Arati: σχολάσας δὲ ὁ Ἄρατος Περσαίῳ τῷ φιλοσόφῳ Ἀθήνησι καὶ συνελθὼν αὐτῷ εἰς Μακεδονίαν μεταπεμφθέντι ὑπ' Ἀντιγόνου καὶ παρελθὼν εἰς τὸν Ἀντιγόνου καὶ Φίλας γάμον etc.

441 Ind. Stoic. Herc. col. XIII. αἴ)τιο(ν ἐγ)ένετο τούτου | καὶ τὸ χωρισθῆναι Ζή|νωνος ὄντος ἔτι πολ|λο(ῦ σ)ὺν (Ἀ)ντιγόνῳ καὶ | (ἅ)μα περ(ι)πλανᾶσθαι, τὸ(ν) | αὐλικόν, οὐ τὸν φιλό(σ)ο|φον ᾑρημένον βίον· | (ἐ)ξ οὗ καὶ (τῶν ἀν)θρώ|πων αὐ(τῶν καὶ τῶν) | πόλεων…
Ad Persaeum haec spectant.
col. XIV. Ἀν)τίγονουν ἀποδ(η)μή|(σ)αντος αὐτοῦ …… | καί(πε)ρ Ἀριστ(ο)φῶν|τα παραιτουμένου | συγγνώμην etc.
Haec quoque ad Persaeum aliquo modo referri certum est, sed sententia non intelligitur.

442 Pausanias II 8, 4 (*de Arato Sicyonio*). Κόρινθον δὲ ἔχοντος Ἀντιγόνου καὶ φρουρᾶς Μακεδόνων ἐνούσης, τοὺς Μακεδόνας τῷ αἰφνιδίῳ τῆς ἐπιθέσεως κατέπληξε, καὶ ἄλλους τε κρατήσας μάχῃ διέφθειρε καὶ Περσαῖον ἐπὶ τῇ φρουρᾷ τεταγμένον, ὃς παρὰ Ζήνωνα τὸν Μνασέου κατὰ μάθησιν σοφίας ἐφοίτησεν.
Idem, VII 8, 3. Ἄρατος καὶ Σικυώνιοι φρουρὰν ἐκ τοῦ Ἀκροκορίνθου ἐξήλασαν καὶ ἀπέκτειναν Περσαῖον ὑπὸ Ἀντιγόνου ταχθέντα ἐπὶ τῇ φρουρᾷ.

443 Plutarchus vita Arati 18. Ἀλλὰ γὰρ Ἀντίγονος μὲν – κτησάμενος τὸν Ἀκροκόρινθον ἐφύλαττε μετὰ τῶν ἄλλων, οἷς ἐπίστευε μάλιστα, καὶ Περσαῖον ἐπιστήσας ἄρχοντα τὸν φιλόσοφον.
23. τῶν δὲ Ἀντιγόνου στρατηγῶν Ἀρχέλαον μὲν ἀφῆκεν – – Περσαῖος δὲ τῆς ἄκρας ἁλισκομένης εἰς Κεγχρεὰς διεξέπεσεν. ὕστερον δὲ λέγεται σχολάζων πρὸς τὸν εἰπόντα μόνον αὐτῷ δοκεῖν στρατηγὸν εἶναι τὸν σοφόν· „ἀλλὰ νὴ θεούς, φάναι, τοῦτο μάλιστα κἀμοί ποτε τῶν Ζήνωνος ἤρεσκε δογμάτων· νῦν δὲ μεταβάλλομαι νουθετηθεὶς ὑπὸ τοῦ Σικυωνίου νεανίου."
ταῦτα μὲν περὶ Περσαίου πλείονες ἱστοροῦσιν.

Viața lui Aratos: Aratos a fost discipolul filozofului Persaios la Atena și l-a însoțit în Macedonia, unde acesta fusese invitat de Antigonos; a luat parte și la nunta lui Antigonos cu Phila… 440

Indicele stoic de la Herculaneum, col. XIII. …a fost cauza acestui lucru și faptul că s-a despărțit de Zenon, care era de mult timp împreună cu Antigonos[28], precum și faptul că a tot pribegit, alegând să ducă o viață de curtean, și nu de filozof. De aceea și ale oamenilor înșiși și ale cetăților… 441
Acestea se referă la Persaios.
Col. XIV. Antigonos, când acela a plecat … chiar dacă îi cerea scuze lui Aristophontes…
Și acestea se referă întru câtva la Persaios, în mod evident, dar fraza nu este inteligibilă.

Pausanias, II, 8, 4 (*despre Aratos din Sikyon*). Corintul era în stăpânirea lui Antigonos, iar în oraș se afla un corp de gardă macedonean; dar Aratos i-a lovit pe macedoneni atacându-i prin surprindere și, învingându-i în luptă, l-a ucis printre alții și pe Persaios, care se găsea în rândurile corpului de gardă. Persaios fusese discipolul lui Zenon, fiul lui Mnaseas, de la care a învățat principiile înțelepciunii. 442
Idem, VII, 8, 3. Aratos și cei din Sikyonia au alungat corpul de gardă de pe Akrokorinthos și l-au ucis pe Persaios, care fusese pus de Antigonos în rândurile corpului de gardă.

Plutarh, *Viața lui Aratos*, 18. Așadar Antigonos […], punând stăpânire pe Akrokorinthos, îl ținea sub pază cu ajutorul oamenilor săi de încredere, iar în fruntea garnizoanei l-a pus pe filozoful Persaios. 443
23. Dintre comandanții lui Antigonos, l-a eliberat pe Archelaos […], în schimb Persaios, după ce citadela a fost cucerită, s-a refugiat la Kenchreai. Iar mai târziu, după cum se spune, pe când ducea o viață tihnită, (Persaios), întreținându-se cu unul care afirma că după părerea lui doar înțeleptul poate fi strateg, a spus: „Dar, pe zei, odinioară și mie îmi plăcea tare mult acest precept al lui Zenon, dar acum, după lecția pe care mi-a dat-o tinerelul acela din Sikyon, nu mai gândesc așa.“
Mai mulți povestesc despre Persaios aceste lucruri.

444 Polyaenus VI 5. Ἄρατος ἐκράτησεν Ἀκροκορίνθου φρουρὰν ἔχοντος, ἣν ἐγκατέστησεν Ἀντίγονος φύλακα τάξας ἐπ᾽ αὐτοῦ Περσαῖον τὸν φιλόσοφον καὶ Ἀρχέλαον τὸν στρατηγόν. – – Περσαῖος δὲ ὁ φιλόσοφος τῆς ἄκρας ἁλισκομένης εἰς Κεγχρεὰς διαφυγὼν ἐκεῖθεν πρὸς Ἀντίγονον ᾤχετο.

445 Ind. Stoic. Herc. col. XV. ταύ(τ)α(ι)ς ἀμυ|(νόμ)ενος τοὺς Θρᾷκας | (ἐξέβ)αλεν. Πλειόνων | δ᾽ ἐπεισελθόντων καὶ | πανταχόθεν αὐτῷ | περισ(τ)άντων π(ο)λλὰ | τραύματα λαβὼν .... ῥη . ε . ἑαυτὸν καὶ (τὸν) | βίον ἐξέ(λ)ειπεν. (ἔλε)|ξαν δέ τ(ι)ν(ες ὅτ)ι τ(ῆς χώ)|ρας ἐπὶ πλουί(ου .... | π(ρ)ὸς ἐν...
narratur Persaeum in expugnatione Acrocorinthi occidisse.

446 Ind. Stoic. Herc. col. XXXI. ὑπο)μένων ἀκούειν καὶ | μετατίθεσθαι. Διὸ καὶ | ποτε Περσαίου πρός τι|νας εἰπόντος, ὡς ἐπύ|θετ᾽ ἐπὶ τὴν ἡδονὴν | αὐτὸν (scil. Dionysium) μεταβε(βληκέ)|ναι, διότι ἠβού(λετο) | ἀκοῦσα(ι) πρότε(ρον ὑ)|πὸ τῆς ἀκρότ(ητος) | αὐτόν, κατ(ὰ τὸ λεγό)|μενο(ν, τῶν ὀδυνῶν ἀποθανεῖν...

447 Epiphanius adv. haeres. III 38 (DG p. 592, 34). Περσαῖος τὰ αὐτὰ Ζήνωνι ἐδογμάτισε.

448 Philodemus de pietate 9 (DG p. 544b 28). Περσα(ῖος δὲ) δῆλός ἐστιν –– (ἀφανί)ζω(ν) τὸ (δ)αιμόνιο(ν) ἢ μηθὲ(ν ὑπ)ὲρ αὐτοῦ γινώσκων, ὅταν ἐν τῷ Περὶ θεῶν μὴ (ἀπί)θανα λέγῃ φαίνεσθαι τὰ περὶ (τοῦ) τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦν(τ)α θεοὺς νενομίσ(θα)ι καὶ τετειμῆσθ(αι) πρῶτ(ο)ν ὑπὸ (Προ)δίκου γεγραμμένα, μ(ε)τὰ δὲ ταῦτα τοὺ(ς εὑρ)όντας ἢ τροφὰς ἢ (σ)κέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας (ὡς Δ)ήμητρα (κ)αὶ Δι(όνυσον) καὶ τοὺ(ς etc.
Cicero de nat. deor. I 38. At Persaeus, eiusdem Zenonis auditor, eos <dicit> esse habitos deos, a quibus aliqua magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utiles et salutares deorum esse vocabulis nuncupatas, ut ne hoc quidem diceret, illa inventa esse deorum, sed ipsa divina. quo quid absurdius quam aut res sordidas atque deformis

Polyainos, VI, 5. Aratos asedia cetățuia Akrokorinthos, care era ocupată de o garnizoană pe care Antigonos o plasase drept apărare, în fruntea căreia îi puse pe filozoful Persaios și pe strategul Archelaos. […] Filozoful Persaios, odată cucerită înălțimea, s-a refugiat la Kenchreai, de unde a pornit către Antigonos. 444

Indicele stoic de la Herculaneum, col. XV. Apărându-se prin aceste mijloace, i-a alungat pe traci. Dar, cum mai mulți s-au năpustit și l-au înconjurat de pretutindeni, primind multe lovituri… și-a pierdut viața. De aceea unii au spus că <a reușit să părăsească> țara pe o corabie… <îndreptându-se> spre… 445
Se povestește că Persaios a murit în timpul cuceririi citadelei Akrokorinthos.

Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXXI …pradă suferinței, și-a schimbat părerea. Din această cauză, odată Persaios le-a spus unora că a aflat că el (adică Dionysios) a trecut de partea plăcerii, pentru că voia mai înainte să se știe că acesta a murit de dureri crunte, după cum se spune… 446

Epiphanios, *Împotriva ereziilor*, III, 38 (DG p. 592, 34). Persaios susținea aceleași principii ca ale lui Zenon. 447

Philodemos, *Despre pietate*, 9 (DG p. 544b 28). E clar că Persaios suprimă conceptul de divin sau cel puțin afirmă că acesta nu poate fi cunoscut, când în lucrarea *Despre zei* socotește că e foarte posibil să fi fost socotite drept zei și venerate lucrurile legate de hrană și cele necesare vieții – opinie pe care cel dintâi o formulase în scris Prodikos –, iar apoi să fi fost divinizați aceia care au descoperit fie alimente, fie mijloacele de apărare sau alte meșteșuguri, ca Demetra și Dionysos… 448
Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 38. Dar Persaios, discipol al aceluiași Zenon, susține că au fost considerați zei toți cei ale căror descoperiri au fost deosebit de folositoare vieții și că înseși lucrurile utile și salutare au primit nume de zei. El nu spune despre acestea că ar fi operele zeilor, ci că sunt, ele însele, de natură divină. Ce este mai absurd

deorum honore adficere aut homines iam morte deletos reponere in deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu.
Cf. Minuc. Fel. 21, 3.

449 Themistius or. 32 p. 358 Hard. γέλωτα – ὦφλέ ποτε ᾿Αντιγόνῳ Περσαῖος ὁ Κιτιεύς. ᾿Αντιγόνῳ γὰρ τῷ βασιλεῖ συνδιῃτᾶτο Περσαῖος ὁ τοῦ Ζήνωνος ἑταῖρος. ἀκούων δὲ αὐτοῦ συνεχῶς ἐξογκουμένου τε καὶ θρυλοῦντος θαμὰ τὰ κομψὰ δὴ ταῦτα τῆς ποικίλης νεανιεύματα, ὅτι ὁ σοφὸς ὑπὸ τῆς τύχης ἀήττητός ἐστι καὶ ἀδούλωτος καὶ ἀκέραιος καὶ ἀπαθής, πᾶσαν ἐπεχείρησεν ἔργῳ ἐλέγξαι τὴν τούτου ἀλαζονείαν. ποιεῖται δή τινας ἥκειν ἐμπόρους ἀπὸ Κύπρου τε καὶ Φοινίκης, ἃ χρὴ λέγειν ἐπὶ τοῦ Περσαίου προεκδιδάξας. κἄπειτα ἀνηρώτα πυνθανόμενος πρῶτον μὲν περὶ τῶν νεῶν καὶ τοῦ ναυτικοῦ καὶ τῶν ἐν Κύπρῳ στρατιωτῶν καὶ ὅσα δὴ βασιλικὰ ἐρωτήματα, ἔπειτα ἀτρέμα δὴ κατιὼν τῷ λόγῳ καὶ ὅπως ἔχει καὶ τῷ Περσαίῳ τὰ οἴκοι τὰ ἐν Κιτίῳ. ὡς δὲ τοῦ Περσαίου ἀκούσαντες οἱ ἔμποροι οὗτοι σκυθρωπάσαντες εὐθὺς κατέβαλον τὰς κεφαλὰς καὶ δῆλοι ἦσαν οὐ χρηστὰ ἀποκρινούμενοι, ἀπέῤῥει τε ἡ θρασύτης ἅπασα τοῦ ἀνδρός, καὶ ἐπειδὴ ἐγκειμένου τε καὶ ἐκλιπαροῦντος ἀπεκρίναντο μόλις οἱ ἔμποροι δῆθεν ἐξῃνδραποδίσθαι μέν οἱ τὴν γυναῖκα εἰς ᾿Αγρὸν βαδίζουσαν σὺν ταῖς ἅβραις ὑπὸ δή τινων λῃστῶν Αἰγυπτίων, ἀπεσφάχθαι δὲ τὸν ἀγαπητὸν νεανίσκον, καὶ τὰ χρήματα δὲ ἔῤῥειν καὶ τὰ ἀνδράποδα· τοὐντεῦθεν δὲ φροῦδος μὲν τῷ Περσαίῳ ὁ Ζήνων, φροῦδος δὲ ὁ Κλεάνθης· ἤλεγξε δὲ ἡ φύσις τὰ λογάρια, ὅτι τῷ ὄντι λογάρια ἦν κενὰ καὶ ἀσθενῆ καὶ οὐ μαρτυρούμενα ὑπὸ τῶν ἔργων.

450 Diogenes Laërt. VII 120. ἀρέσκει τε αὐτοῖς ἴσα ἡγεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα, καθά φησι Χρύσιππος – – καὶ Περσαῖος καὶ Ζήνων.

451 Athenaeus XIII 607a. καίτοι Περσαίου τοῦ Κιτιέως ἐν τοῖς Συμποτικοῖς Ὑπομνήμασιν βοῶντος καὶ λέγοντος περὶ ἀφροδισίων ἁρμοστὸν εἶναι ἐν τῷ οἴνῳ μνείαν ποιεῖσθαι· καὶ γὰρ πρὸς ταῦτα ἡμᾶς ὅταν

decât să acorzi onoruri divine lucrurilor comune și lipsite de orice frumusețe sau să pui în rândul zeilor oameni pe care moartea i-a răpit de mult dintre noi, transformând orice cult al zeilor într-o ceremonie funebră?
Cf. Minucius Felix, 21, 3.

449 Themistios, *Discursuri*, 32, p. 358 Hard. Odată … Persaios din Kition a fost luat în râs de Antigonos. Căci Persaios, prietenul lui Zenon, trăia pe lângă regele Antigonos. Auzindu-l cum lăuda fără încetare și proslăvea adesea argumentele ingenioase și pline de cutezanță ale filozofiei Porticului, cum ar fi că înțeleptul nu poate fi învins de soartă, este liber, integru și impasibil, Antigonos a vrut să pună la încercare toată această înfumurare a lui Persaios. Și astfel, chemă niște negustori din Cipru și Fenicia, pregătindu-i dinainte în legătură cu cele ce ar fi trebuit să spună de față cu Persaios. Prin urmare, începu prin a-i întreba despre nave, flotă și trupele cantonate în Cipru, într-un cuvânt, lucruri despre care regii țin îndeobște să fie informați, și apoi încet-încet duse discuția către ceea ce se întâmplă acasă la Persaios, în Kition. Când negustorii au auzit numele lui Persaios, s-au întunecat la față, lăsând capul în jos și spunând că nu au vești bune. Omului nostru îi pieri toată îndrăzneala și, fiindcă Persaios nu înceta să-i roage fierbinte, în cele din urmă negustorii îi spuseră că, potrivit veștilor pe care le aveau, soția sa fusese luată prizonieră de pirații egipteni în timp ce naviga spre Argos, fiul său iubit fusese ucis, iar avutul îi fusese furat și sclavii la fel. Atunci, pentru Persaios nu au mai existat nici Zenon, nici Cleanthes. Natura însăși i-a contrazis speculațiile, fiindcă în fapt erau speculații goale, șubrede și nesusținute de fapte.

450 Diogenes Laertios, VII, 120. Mai susțin ei și că toate greșelile sunt egale, după cum spune Chrysippos […] și, la fel, Persaios și Zenon.

451 Athenaios, XIII, 607a. Persaios din Kition, în lucrarea sa *Amintiri de la banchete*, spune sus și tare că e potrivit să-ți amintești de iubiri în timpul bețiilor, fiindcă, atunci când bem, există în noi o înclinație

ὑποπίωμεν ἐπιρρεπεῖς εἶναι. καὶ „ἐνταῦθα τοὺς μὲν ἡμέρως τε καὶ μετρίως αὐτοῖς χρωμένους ἐπαινεῖν δεῖ, τοὺς δὲ θηριωδῶς καὶ ἀπλήστως ψέγειν." καὶ „εἰ διαλεκτικοὶ συνελθόντες εἰς πότον περὶ συλλογισμῶν διαλέγοιντο, ἀλλοτρίως ἂν αὐτοὺς ὑπολάβοι τις ποιεῖν τοῦ παρόντος καιροῦ" καὶ „ὁ καλὸς κἀγαθὸς ἀνὴρ μεθυσθείη ἄν· οἱ δὲ βουλόμενοι σωφρονικοὶ εἶναι σφόδρα μέχρι τινὸς διατηροῦσιν ἐν τοῖς πότοις τὸ τοιοῦτον· εἶθ' ὅταν παρεισδυῇ τὸ οἰνάριον, τὴν πᾶσαν ἀσχημοσύνην ἐπιδείκνυνται. ὃ καὶ πρώην ἐγένετο ἐπὶ τῶν ἐξ 'Αρκαδίας θεωρῶν πρὸς 'Αντίγονον παραγενομένων. ἐκεῖνοι [τε] γὰρ ἠρίστων σφόδρα σκυθρωπῶς καὶ εὐσχημόνως, ὡς ᾤοντο, οὐχ ὅτι ἡμῶν τινα προσβλέποντες, ἀλλ' οὐδὲ ἀλλήλους. ὡς δὲ ὁ πότος προέβαινεν καὶ εἰσῆλθεν ἄλλα τε ἀκροάματα καὶ αἱ Θετταλαὶ αὗται ὀρχηστρίδες, καθάπερ αὐταῖς ἔθος ἐστίν, ἐν ταῖς διαζώστραις γυμναὶ ὠρχοῦντο, οὐκ ἔτι κατεῖχον αὑτοὺς οἱ ἄνδρες, ἀλλὰ ἐκ τῶν κλινῶν ἀνώρμων καὶ ἐβόων ὡς θαυμαστόν τι θέαμα θεώμενοι· καὶ μακάριον τὸν βασιλέα ἀπεκάλουν, ὅτι ἔξεστιν αὐτῷ τούτων ἀπολαύειν, καὶ ἕτερα τούτοις παραπλήσια πάνυ πολλὰ τῶν φορτικῶν ἐποίουν. τῶν φιλοσόφων δέ τις συμπίνων ἡμῖν, εἰσελθούσης αὐλητρίδος καὶ οὔσης εὐρυχωρίας παρ' αὐτῷ, βουλομένης τῆς παιδίσκης παρακαθίσαι οὐκ ἐπέτρεψεν, ἀλλὰ σκληρὸν αὑτὸν εἰσῆγεν. εἶθ' ὕστερον πωλουμένης τῆς αὐλητρίδος, καθάπερ ἔθος ἐστὶν ἐν τοῖς πότοις γίνεσθαι, ἔν τε τῷ ἀγοράζειν πάνυ νεανικὸς ἦν καὶ τῷ πωλοῦντι, ἄλλῳ τινὶ θᾶττον προσθέντι, ἠμφισβήτει καὶ οὐκ ἔφη αὐτὸν πεπρακέναι· καὶ τέλος εἰς πυγμὰς ἦλθεν ὁ σκληρὸς ἐκεῖνος φιλόσοφος καὶ ἐν ἀρχῇ οὐδ' ἂν παρακαθίσαι ἐπιτρέπων τῇ αὐλητρίδι."

μήποτε αὐτός ἐστιν ὁ Περσαῖος ὁ περὶ τῆς αὐλητρίδος διαπυκτεύσας· φησὶν γὰρ 'Αντίγονος ὁ Καρύστιος ἐν τῷ περὶ Ζήνωνος γράφων ὧδε· „Ζήνων ὁ Κιτιεὺς Περσαίου παρὰ πότον αὐλητρίδιον πριαμένου καὶ διοκνοῦντος εἰσαγαγεῖν πρὸς αὐτὸν διὰ τὸ τὴν αὐτὴν οἰκεῖν οἰκίαν, συναισθόμενος εἰσείλκυσε τὴν παιδίσκην καὶ συγκατέκλεισε τῷ Περσαίῳ."

naturală spre astfel de amintiri. Și „în astfel de împrejurări merită laude cei care fac acest lucru cu finețe și măsură; în schimb, sunt de blamat aceia care o fac cu grosolănie și vulgaritate". Și „dacă niște dialecticieni participanți la banchet s-ar apuca să discute despre silogisme, oricine și-ar da seama că aceștia fac un lucru nepotrivit cu ambianța în care se găsesc". Și încă: „Omul cu o educație desăvârșită poate chiar să se îmbete; în schimb, cei care vor să se arate extrem de cumpătați reușesc doar până la un anumit punct; când însă vinul depășește măsura, ei își arată întreaga vulgaritate. Așa s-a petrecut deunăzi cu niște ambasadori veniți din Arcadia la Antigonos. La început stăteau la masă cu un aer sobru, de-a dreptul morocănos, cum de altfel se și cădea, și nu numai că nu ridicau privirea spre noi, dar nici nu se uitau unii la alții. Dar când s-au servit băuturile și au început să sune muzicile și au apărut acele dansatoare din Tessalia care, după cum le e obiceiul, sunt goale până la brâu când dansează, bărbații nu s-au mai stăpânit, ci, sărind de la locurile lor, strigau de bucurie, minunându-se de așa spectacol grozav; și îl numeau preafericit pe rege fiindcă se putea bucura de asemenea lucruri, și se dedau la tot soiul de manifestări la limita vulgarității. Iar unul dintre filozofi, tovarășul nostru de pahar, când o flautistă dori să stea alături de el, unde era un loc liber, nu se învoi, ci se retrase cu un aer grav. Dar mai apoi, când s-a scos la vânzare flautista, după cum e obiceiul la banchete, a început să se întreacă în cele mai nesăbuite oferte și s-a certat cu cel care conducea licitația, fiindcă o cedase altuia prea repede, spunându-i să nu o vândă. Și iată cum chiar acel filozof sobru, care la început nu i-ar fi permis flautistei nici măcar să stea lângă el, a ajuns chiar la încăierare."

Este însă cu neputință ca acela care a ajuns să se bată pentru cântăreața din flaut să fi fost Persaios al nostru, fiindcă Antigonos din Karystos, în lucrarea sa *Despre Zenon*, spune astfel: „Odată, Persaios cumpărase la un banchet o cântăreață din flaut, dar nu avea curajul să o aducă acasă, întrucât locuia cu Zenon. Atunci Zenon, înțelegând despre ce era vorba, a tras-o pe tânără în casă și a încuiat-o înăuntru cu Persaios."

452 Athenaeus IV 162b. (*Cynulcus cynicus cum alios libros probare dicitur, tum:*) Περσαίου τε τοῦ καλοῦ φιλοσόφου συμποτικοὺς διαλόγους, συντεθέντας ἐκ τῶν Στίλπωνος καὶ Ζήνωνος ἀπομνημονευμάτων, ἐν οἷς ζητεῖ, ὅπως ἂν μὴ κατακοιμηθῶσιν οἱ συμπόται, [καὶ] πῶς ταῖς ἐπιχύσεσι χρηστέον πηνίκα τε εἰσακτέον τοὺς ὡραίους καὶ τὰς ὡραίας εἰς τὸ συμπόσιον καὶ πότε αὐτοὺς προσδεκτέον ὡραιζομένους καὶ πότε παραπεμπτέον ὡς ὑπερορῶντας, καὶ περὶ προσοψημάτων καὶ περὶ ἄρτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅσα τε περιεργότερον περὶ φιλημάτων εἴρηκεν ὁ σωφρονίσκου φιλόσοφος, ὃς περὶ ταῦτα τὴν διάνοιαν ἀεὶ στρέφων, πιστευθείς, ὥς φησιν Ἕρμιππος, ὑπ᾽ Ἀντιγόνου τὸν Ἀκροκόρινθον, κωθωνιζόμενος ἐξέπεσεν καὶ αὐτῆς τῆς Κορίνθου, καταστρατηγηθεὶς ὑπὸ τοῦ Σικυωνίου Ἀράτου, ὁ πρότερον ἐν τοῖς διαλόγοις πρὸς Ζήνωνα διαμιλλώμενος ὡς ὁ σοφὸς πάντως ἂν εἴη καὶ στρατηγὸς ἀγαθός, μόνον τοῦτο διὰ τῶν ἔργων διαβεβαιωσάμενος, ὁ καλὸς τοῦ Ζήνωνος οἰκετιεύς. χαριέντως γὰρ ἔφη Βίων ὁ Βορυσθενίτης θεασάμενος αὐτοῦ χαλκῆν εἰκόνα, ἐφ᾽ ἧς ἐπεγέγραπτο „Περσαῖον Ζήνωνος Κιτιᾶ“ πεπλανῆσθαι εἶπε τὸν ἐπιγράψαντα· δεῖν γὰρ οὕτως ἔχειν „Περσαῖον Ζήνωνος οἰκετιᾶ.“ ἦν γὰρ ὄντως οἰκέτης γεγονὼς τοῦ Ζήνωνος, ὡς Νικίας ὁ Νικαεὺς ἱστορεῖ ἐν τῇ περὶ τῶν φιλοσόφων ἱστορίᾳ καὶ Σωτίων ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ταῖς Διαδοχαῖς. δύο δὲ συγγράμμασι τοῦ Περσαίου ἀπηντήκαμεν τῆς σοφῆς ταύτης πραγματείας, τοιοῦτον ἔχουσι τὸ ἐπίγραμμα „Συμποτικῶν Διαλόγων.“

453 Diogenes Laërt. VII 1. καὶ ἀσθενής (scil. ἦν ὁ Ζήνων). διὸ καί φησι Περσαῖος ἐν ὑπομνήμασι συμποτικοῖς τὰ πλεῖστα αὐτὸν δεῖπνα παραιτεῖσθαι.

454 Athenaeus IV 140e. περὶ δὲ τῶν ἐπαίκλων Περσαῖος ἐν τῇ Λακωνικῇ πολιτείᾳ οὑτωσὶ γράφει· „καὶ εὐθὺς τοὺς μὲν εὐπόρους ζημιοῖ εἰς ἐπαίκλα· ταῦτα δέ ἐστιν μετὰ δεῖπνον τραγήματα· τοῖς δ᾽ ἀπόροις ἐπιτάττει κάλαμον ἢ στιβάδα ἢ φύλλα δάφνης φέρειν, ὅπως ἔχωσι τὰ ἐπαίκλα κάπτειν μετὰ δεῖπνον· γίνεται γὰρ ἄλφιτα ἐλαίῳ ἐρραμένα.

452 Athenaios, IV, 162b. (*După ce se spune despre cinicul Kynulkos că i-ar fi plăcut și alte cărți, continuă:*) …lucrarea *Dialoguri simpotice* a bunului filozof Persaios, compilată din amintirile lui Stilpon și Zenon și în care sunt tratate o serie de subiecte menite să-i ajute pe participanții la banchet să nu adoarmă, cum ar fi: „Cum trebuie făcute libațiile", „Când trebuie aduși la banchet tinerii și tinerele frumoase, când trebuie primiți cu toată admirația și când trebuie trimiși acasă, mimând disprețul"; se discută și despre felurile de mâncare, despre alimente și despre toate celelalte lucruri, inclusiv despre săruturi, analizate cu pedanterie de cumpătatul filozof, care, ca unul preocupat în permanență de asemenea chestiuni, când i-a fost încredințată citadela Akrokorinthos de către Antigonos, după cum relatează Hermippos[29], amețit de vin, a pierdut chiar și Corintul, fiind învins de Aratos din Sikyonia – el, care mai înainte, în *Dialogurile* sale adresate lui Zenon, susținuse cu tărie că înțeleptul trebuie să fie și un bun strateg în orice ocazie: adică tocmai ceea ce a dovedit prin fapte frumosul sclav al lui Zenon! Căci există o vorbă de duh a lui Bion din Borysthenes[30], care, văzând o statuie din bronz a lui Persaios pe care era scris: „*Persaios, kitiotul (*Κιτιᾶ*), elevul lui Zenon*", a zis că cel care o scrisese greșise niște litere, fiindcă trebuia: „*Persaios, sclavul (*οἰκετιᾶ*) lui Zenon*"; căci Persaios fusese de fapt un sclav al lui Zenon, după cum povestesc Nikias din Nikaia, în lucrarea sa *Istoria filozofilor*, și Sotion din Alexandria[31], în *Succesiuni*. Și astfel am făcut cunoștință cu două cărți din acea admirabilă lucrare a lui Persaios cu titlul *Dialoguri simpotice*.

453 Diogenes Laertios, VII, 1. …și fără vlagă (adică Zenon). De aceea, după cum povestește Persaios în *Amintiri de la banchete*, refuza în general să ia parte la ospețe.

454 Athenaios, IV, 140e. În legătură cu desertul, Persaios scrie în *Constituția spartană* astfel: „Și numaidecât cei avuți sunt păgubiți cu desertul. Acestea sunt delicatesele care se servesc după dejun. Celor săraci însă li se impune să aducă o rogojină de trestie, un pat împletit sau frunze de laur, ca să se poată ghiftui cu desertul după dejun. Căci acesta

τὸ δ᾽ ὅλον ὥσπερ πολίτευμά τι τοῦτο δὴ συνίσταται μικρόν. καὶ γὰρ ὄντινα δεῖ πρῶτον κατακεῖσθαι ἢ δεύτερον ἢ ἐπὶ τοῦ σκιμποδίου καθῆσθαι, πάντα τοιαῦτα ποιοῦσιν εἰς ἐπαίκλα." τὰ ὅμοια ἱστορεῖ καὶ Διοσκουρίδης.

455 Athenaeus IV 140b. ἀλλὰ μὴν οὐδ᾽ ὀρθαγορίσκοι λέγονται, ὥς φησιν ὁ Πολέμων, οἱ γαλαθηνοὶ χοῖροι, ἀλλ᾽ ὀρθραγορίσκοι, ἐπεὶ πρὸς τὸν ὄρθρον πιπράσκονται, ὡς Περσαῖος ἱστορεῖ ἐν τῇ Λακωνικῇ πολιτείᾳ καὶ Διοσκουρίδης ἐν β΄ πολιτείας καὶ Ἀριστοκλῆς ἐν τῷ προτέρῳ καὶ οὗτος τῆς Λακώνων πολιτείας.

456 Dio Chrysostomus or. LIII § 4 (Vol. II p. 101 Arn.). γέγραφε δὲ καὶ Ζήνων ὁ φιλόσοφος εἴς τε τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσσειαν – – διδάσκων ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν (scil. Ὅμηρος), ὅπως μὴ φαίνηται αὐτὸς αὑτῷ μαχόμενος – –. ἔτι δὲ καὶ Περσαῖος ὁ τοῦ Ζήνωνος κατὰ τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν γέγραφε καὶ ἄλλοι πλείους.

457 Diogenes Laërt. II 61. καὶ τῶν ἑπτὰ δὲ (scil. Aeschinis Socratici dialogorum) τοὺς πλείστους Περσαῖός φησι Πασιφῶντος εἶναι τοῦ Ἐρετρικοῦ, εἰς τοὺς Αἰσχίνου δὲ κατατάξαι.

458 Diogenes Laërt. VII 28. Περσαῖος δέ φησιν ἐν ταῖς ἠθικαῖς σχολαῖς δύο καὶ ἑβδομήκοντα ἐτῶν τελευτῆσαι αὐτόν (scil. τὸν Ζήνωνα), ἐλθεῖν δὲ Ἀθήναζε δύο καὶ εἴκοσιν ἐτῶν.

459 Bio apud Diog. Laërt. IV 46. 47. (*Antigono regi, apud quem Philonidem et Persaeum sibi obtrectare comperit, narrato humili genere suo scribit:*) ταῦτά ἐστι τὰ κατ᾽ ἐμέ. ὥστε παυσάσθωσαν Περσαῖός τε καὶ Φιλωνίδης ἱστοροῦντες αὐτά· σκόπει δέ με ἐξ ἐμαυτοῦ.

460 Diogenes Laërt. II 143 (*de Menedemo*). μόνῳ δὲ Περσαίῳ διαπρύσιον εἶχε πόλεμον· ἐδόκει γὰρ Ἀντιγόνου βουλομένου τὴν δημοκρατίαν ἀποκαταστῆσαι τοῖς Ἐρετριεῦσι χάριν Μενεδήμου, κωλῦσαι. διὸ καί

constă în pâinișoare unse cu ulei. Totul, fără a fi mare lucru, e considerat serviciu public. Căci, cel căruia îi revine se așeze primul sau al doilea, sau să se întindă pe pat, trebuie să facă la fel și în timpul desertului." Astfel de lucruri povestește și Dioskourides.

455 Athenaios, IV, 140b. În plus, purceii de lapte nu sunt numiți ὀρθαγορίσκοι, după cum spune Polemon, ci ὀρθραγορίσκοι, fiindcă sunt vânduți în zorii zilei, după cum povestesc Persaios în *Constituția spartană*, Dioskourides[32] în cartea a doua din *Republica* și Aristokles, de asemenea, în prima carte din *Constituția spartanilor*.

456 Dion Chrysostomos, *Discursuri*, LIII, cap. 4 (vol. II, p. 101 Arn.). Și filozoful Zenon a scris despre *Iliada* și *Odiseea* [...], pentru a arăta că (Homer) a scris anumite lucruri potrivit opiniei, iar pe altele, potrivit adevărului, așa încât să nu pară că se contrazice [...]. Și Persaios, discipolul lui Zenon, a scris cu aceeași intenție, și alții – mai multe.

457 Diogenes Laertios, II, 61. Persaios susține că dintre cele șapte (dialogurile lui Aischines socraticul) cea mai mare parte sunt ale lui Pasiphon din Eretria[33], care le-a introdus printre dialogurile lui Aischines.

458 Diogenes Laertios, VII, 28. Persaios, pe de altă parte, în ale sale *Lecții de etică*, spune că (Zenon) a murit la șaptezeci și doi de ani și că avea douăzeci și doi când a venit la Atena.

459 Bion, la Diogenes Laertios, IV, 46, 47. (*Aflând că Philonides și Persaios îl ponegresc în fața regelui Antigonos, după ce își povestește obârșia umilă, îi scrie acestuia:*) „Iată povestea mea. Așa că, de acum, să nu o mai istorisească Persaios și Philonides. Judecă-mă după ceea ce sunt."

460 Diogenes Laertios, II, 143 (*despre Menedemos*). A fost în conflict deschis numai cu Persaios, fiindcă se credea că, atunci când Antigonos a vrut, de dragul lui Menedemos, să reinstaureze democrația în Eretria,

ποτε παρὰ πότον ὁ Μενέδημος ἐλέγξας αὐτὸν ἐν λόγοις τά τε ἄλλα ἔφη καὶ δὴ· „Φιλόσοφος μὲν [τοι] τοιοῦτος, ἀνὴρ δὲ καὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν γενησομένων κάκιστος."

461 Diogenes Laërt. VII 162. μάλιστα δὲ προσεῖχε (scil. ὁ Ἀρίστων) στωϊκῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι. πρὸς ὃ Περσαῖος ἐναντιούμενος διδύμων ἀδελφῶν τὸν ἕτερον ἐποίησεν αὐτῷ παρακαταθήκην δοῦναι, ἔπειτα τὸν ἕτερον ἀπολαβεῖν· καὶ οὕτως ἀπορούμενον διήλεγξεν.

462 Suidas s. v. Ἑρμαγόρας Ἀμφιπολίτης, φιλόσοφος, μαθητὴς Περσαίου. διάλογοι αὐτοῦ· Μισοκύων ἢ περὶ ἀτυχημάτων. Ἔκχυτον· ἔστι δὲ ᾠοσκοπία. Περὶ σοφιστείας πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκούς.

5. Cleanthis Assii fragmenta et apophthegmata

Vita et mores

463 Diogenes Laërt. VII 168. Κλεάνθης Φανίου Ἄσσιος. οὗτος πρῶτον ἦν πύκτης, ὥς φησιν Ἀντισθένης ἐν Διαδοχαῖς. ἀφικόμενος δὲ εἰς Ἀθήνας τέσσαρας ἔχων δραχμάς, καθά φασί τινες, καὶ Ζήνωνι παραβαλὼν ἐφιλοσόφησε γενναιότατα καὶ ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἔμεινε δογμάτων. διεβοήθη δὲ ἐπὶ φιλοπονίᾳ, ὅς γε, πένης ὢν ἄγαν, ὥρμησε μισθοφορεῖν· καὶ νύκτωρ μὲν ἐν τοῖς κήποις ἤντλει, μεθ' ἡμέραν δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἐγυμνάζετο· ὅθεν καὶ Φρεάντλης ἐκλήθη. φασὶ δὲ αὐτὸν καὶ εἰς δικαστήριον ἀχθῆναι, λόγους δώσοντα πόθεν ἐς τοσοῦτον εὐέκτης ὢν διαζῇ, ἔπειτα ἀποφυγεῖν τόν τε κηπουρὸν μάρτυρα παρασχόντα, παρ' ὃν ἤντλει, καὶ τὴν ἀλφιτόπωλιν, παρ' ᾗ τὰ ἄλφιτα ἔπεττεν. ἀποδεξαμένους δὲ αὐτὸν τοὺς Ἀρεωπαγίτας ψηφίσασθαι δέκα μνᾶς δοθῆναι, Ζήνωνα δὲ κωλῦσαι λαβεῖν. φασὶ δὲ καὶ Ἀντίγονον αὐτῷ τρισχιλίας δοῦναι. ἡγούμενόν τε τῶν ἐφήβων ἐπί τινα θέαν ὑπ' ἀνέμου

acesta l-a împiedicat. De aceea, odată, în timpul unui banchet, Menedemos l-a combătut pe Persaios cu argumente și printre altele a spus: „Iată cum este ca filozof. Iar ca om este cel mai rău dintre toți câți există și vor mai exista.“

Diogenes Laertios, VII, 162. (Ariston) adera mai cu seamă la principiul stoic potrivit căruia înțeleptul nu trebuie să aibă simple opinii. Acestui principiu i s-a opus Persaios, care l-a pus pe unul dintre doi frați gemeni să-i dea lui Ariston o sumă de bani și apoi l-a pus pe celălalt să o ia înapoi; și astfel, punându-l în încurcătură, l-a învins. 461

Suidas. Filozoful Hermagoras din Amphipolis, discipolul lui Persaios. Dialogurile acestuia sunt: *Anticinicul sau despre nereușite*, *Echiton, adică cercetarea ouălor*, *Despre sofistica împotriva academicilor*. 462

5. Fragmentele și maximele lui Cleanthes din Assos

Viața și obiceiurile

Diogenes Laertios, VII, 168. Cleanthes din Assos, fiul lui Phanias. După cum povestește Antisthenes în *Succesiunile filozofilor*, a fost mai întâi pugilist. A venit la Atena cu doar patru drahme, după cum spun unii, și, întâlnindu-l pe Zenon, a început să filozofeze în modul cel mai ales și a susținut cu fidelitate învățătura acestuia. Era renumit pentru hărnicia lui și, fiind sărac, era nevoit să muncească pentru a trăi. Noaptea scotea apă pentru udatul grădinilor, iar ziua se exersa în argumentații filozofice; de aceea a primit porecla de Phreantles (Cară-apă). Se povestește că a fost chemat în judecată pentru a da socoteală de felul în care își câștigă cele necesare traiului, ținând cont că era un om atât de viguros; dar a fost achitat după ce i-a adus ca martori pe grădinarul pentru a cărui grădină scotea apă și pe vânzătoarea de făină la care plămădea pâine. Cei din Areopag, pe deplin mulțumiți, 463

παραγυμνωθῆναι καὶ ὀφθῆναι ἀχίτωνα· ἐφ᾽ ᾧ κρότῳ τιμηθῆναι ὑπὸ Ἀθηναίων, καθά φησι Δημήτριος ὁ Μάγνης ἐν τοῖς Ὁμωνύμοις. ἐθαυμάσθη δὴ οὖν καὶ διὰ τόδε. φασὶ δὲ καὶ Ἀντίγονον αὐτοῦ πυθέσθαι ὄντα ἀκροατήν, διὰ τί ἀντλεῖ· τὸν δ᾽ εἰπεῖν· „ἀντλῶ γὰρ μόνον; τί δ᾽ οὐχὶ σκάπτω; τί δ᾽ οὐκ ἄρδω καὶ πάντα ποιῶ φιλοσοφίας ἕνεκα;“ καὶ γὰρ ὁ Ζήνων αὐτὸν συνεγύμναζεν εἰς τοῦτο καὶ ἐκέλευεν ὀβολὸν φέρειν ἀποφορᾶς. καί ποτε ἀθροισθὲν τὸ κέρμα ἐκόμισεν εἰς μέσον τῶν γνωρίμων καί φησι· „Κλεάνθης μὲν καὶ ἄλλον Κλεάνθην δύναιτ᾽ ἂν τρέφειν, εἰ βούλοιτο· οἱ δὲ ἔχοντες ὅθεν τραφήσονται παρ᾽ ἑτέρων ἐπιζητοῦσι τὰ ἐπιτήδεια, καίπερ ἀνειμένως φιλοσοφοῦντες.“ ὅθεν δὴ καὶ δεύτερος Ἡρακλῆς ὁ Κλεάνθης ἐκαλεῖτο. ἦν δὲ πονικὸς μέν, ἀφύσικος δὲ καὶ βραδὺς ὑπερβαλλόντως· διὸ καὶ Τίμων περὶ αὐτοῦ φησιν οὕτως· (fr. 24 W.)

τίς δ᾽ οὗτος κτίλος ὣς ἐπιπωλεῖται στίχας ἀνδρῶν,
μωλύτης ἐπέων φίλος Ἄσσιος, ὅλμος ἄτολμος.

καὶ σκωπτόμενος ὑπὸ τῶν συμμαθητῶν ἠνέσχετο καὶ ὄνος ἀκούων προσεδέχετο, λέγων αὐτὸς μόνος δύνασθαι βαστάζειν τὸ Ζήνωνος φορτίον (*secuntur apophthegmata*). – 174. τοῦτόν φασιν εἰς ὄστρακα καὶ βοῶν ὠμοπλάτας γράφειν ἅπερ ἤκουε παρὰ τοῦ Ζήνωνος, ἀπορίᾳ κερμάτων ὥστε ὠνήσασθαι χαρτία. τοιοῦτος δὲ ὢν ἐξίσχυσε, πολλῶν καὶ ἄλλων ὄντων ἀξιολόγων Ζήνωνος μαθητῶν, αὐτὸς διαδέξασθαι τὴν σχολήν.

464 Plutarchus de audiendo 18 p. 47e. ὥσπερ ὁ Κλεάνθης καὶ ὁ Ξενοκράτης βραδύτεροι δοκοῦντες εἶναι τῶν συσχολαστῶν οὐκ ἀπεδίδρασκον ἐκ τοῦ μανθάνειν οὐδ᾽ ἀπέκαμνον, ἀλλὰ φθάνοντες εἰς ἑαυτοὺς ἔπαιζον, ἀγγείοις τε βραχυστόμοις καὶ πινακίσι χαλκαῖς ἀπεικάζοντες, ὡς μόλις μὲν παραδεχόμενοι τοὺς λόγους, ἀσφαλῶς δὲ καὶ βεβαίως τηροῦντες.

au votat să i se doneze zece mine, dar Zenon i-a interzis să le primească. Se povestește și că Antigonos i-a dăruit trei mii de drahme. Odată, în timp ce-i conducea pe niște tineri la un spectacol, o pală de vânt l-a dezgolit și s-a putut vedea că nu purta tunică; pentru asta a fost aplaudat de atenieni, cum povestește Demetrios din Magnesia în *Omonimii*. Acest lucru a sporit admirația cu care era privit. Se mai spune că odată, în timp ce-i audia prelegerile, Antigonos l-a întrebat de ce scoate apă, la care Cleanthes i-a răspuns: „Scot apă? Doar atâta fac? Cum așa? Nu sap grădina? Cum? Nu o ud? Și nu fac totul de dragul filozofiei?" Căci și Zenon îl pregătea pentru acestea și îi cerea să-i aducă un obol din salariul lui. Și într-o zi le-a arătat celor care-l însoțeau o mână de monede mici pe care le strânsese și le-a spus: „Cleanthes ar putea să mai întrețină și un al doilea Cleanthes, dacă ar vrea; în schimb, cei care au cu ce-și duce viața caută să trăiască pe socoteala altora, ocupându-se neglijent de studiul filozofiei." De aceea, Cleanthes era numit al doilea Hercule. Era harnic, dar nu prea înzestrat, și era peste măsură de încet. Timon îl descria astfel: (fr. 24 W.):

> „Cine-i și-acel ce ca un berbece prin turmă umblând ne numără din privire?
> E amatorul de versuri, din Assos venit, greoi și ca un buștean pironit."

Suporta zeflemelile colegilor săi și nu-i păsa că-l numeau măgar, spunând că doar el e în stare să ducă povara lui Zenon (*urmează apoftegme*). – 174. Se spune că scria ce auzea de la Zenon pe cioburi de oale și pe omoplați de boi, fiindcă era atât de sărac, încât nu-și putea cumpăra nici foi de papirus. Așa cum a fost, Cleanthes a avut forța să-i întreacă pe alți discipoli ai lui Zenon, cu toate că aceștia erau numeroși și renumiți; el i-a urmat lui Zenon la conducerea școlii.

464

Plutarh, *Despre cum trebuie ascultate prelegerile*, 18, p. 47e. …precum Cleanthes și Xenokrates, care, deși păreau mai lenți decât colegii lor, aceasta totuși nu i-a făcut să părăsească învățătura, nici nu i-a descurajat, ci erau primii care făceau haz de ei înșiși, comparându-se cu niște vase cu gura strâmtă sau cu niște table de bronz, fiindcă primeau greu cele spuse, dar apoi le păstrau bine și în siguranță.

465 Plutarchus de vitando aere alieno 7 p. 830d. ὅσον τὸ φρόνημα τοῦ ἀνδρός, ἀπὸ τοῦ μύλου καὶ τῆς μάκτρας πεττούσῃ χειρὶ καὶ ἀλούσῃ γράφειν περὶ θεῶν καὶ σελήνης καὶ ἄστρων καὶ ἡλίου.

466 Seneca epist. 44, 3. Cleanthes aquam traxit et rigando horto locavit manus. – epist. 6, 6. Zenonem Cleanthes non expressisset, si tantummodo audisset; vitae eius interfuit, secreta perspexit, observavit illum, an ex formula sua viveret.

467 Quintilianus Instit. orat. XII 7, 9. cum et Socrati collatum sit ad victum et Zenon, Cleanthes, Chrysippus mercedes a discipulis acceptaverint.

468 Ind. Stoic. Herc. col. XIX. „οὐκ ἐκόμισας, ἔφη, τὸ προσ|ταχθέν" καὶ προσό(μοια) | διε(λ)έχθη καὶ τῇ κατό|πιν, ἕως παρέσ(χεν αὐτὸν) | φέρειν καὶ τὸ ὅ(λον, εἶτ') | ἀποδοὺς ἐκέλε(υσεν τοῖς) | γονεῦσι ἐκπέμψαι. (Δι)|ὸ καὶ τινες τοῦτον (οὐκ) | ὄντα πλούσιο(ν) ὡς (φι|λ)άργουρον ἐμέμφ(ον)|το…
Philosophus, qui mercedem a discipulo exigit, Cleanthes est.

469 Stobaeus Floril. XVII 28 (Vol. I p. 496 Hense). Αἰλιανοῦ ἐκ τῆς συμμίκτου ἱστορίας· Χρύσιππος ὁ Σολεὺς ἐποιεῖτο τὸν βίον ἐκ πάνυ ὀλίγων, Κλεάνθης δὲ καὶ ἀπὸ ἐλαττόνων.

470 Plutarchus de adul. et amico 11 p. 55c. καὶ Βάτωνι τὴν σχολὴν ἀπεῖπεν Ἀρκεσίλαος, ὅτε πρὸς Κλεάνθην στίχον ἐποίησεν ἐν κωμῳδίᾳ, πείσαντος δὲ τὸν Κλεάνθην καὶ μεταμελομένου διηλλάγη.

471 Ind. Stoic. Herc. col. XXII. (αὐτὸν παραιτεῖσθαι, ὥστε τῇ σχολῇ πάλιν ἐ)|πιτρέπειν χρῆ(σθ)αι· | (δι)αλέξ(ασθ)αι δὲ (π)ρὸς | (Ἀρ)κεσίλαν καί (φάναι „πρῶ|το)ν μέρος εὐημ(ερ)ία(ς τοῦ|τ') εἶναι, σκοπεῖν (τι)να (τὰ | κα)θ' αὐτόν." καί συν(ή)κον|τα δὲ Ἀρκεσίλᾳ τὴ(ν …|…)ν

Plutarh, *Despre evitarea împrumutului bănesc*, 7, p. 830d. Ce minte formidabilă avea acel bărbat! De la moară și covată, să scrie, cu mâna care măcina și cocea, despre zei, despre lună, despre astre și despre soare! 465

Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 44, 3. Cleanthes a cărat apă și s-a angajat să stropească grădina. – 6, 6. Cleanthes nu ar fi putut reda învățătura lui Zenon dacă numai l-ar fi audiat; el însă și-a dus viața alături de acesta, i-a pătruns tainele și l-a cercetat dacă trăiește sau nu în conformitate cu preceptele sale. 466

Quintilian, *Arta oratorică*, XII, 7, 9. ...de vreme ce și lui Socrate i se adunau cele de trebuință, iar Zenon, Cleanthes și Chrysippos au acceptat răsplată din partea discipolilor lor. 467

Indicele stoic de la Herculaneum, col. XIX. Spunea: „Nu mi-ai adus cât am cerut." Și tot repeta aceleași vorbe până când îl făcea pe acel discipol să-i dea suma întreagă. Atunci, după ce-și primea banii, îi poruncea discipolului să se întoarcă la părinții săi. Din acest motiv unii îi reproșau că era avid de bani, deși nu era bogat. 468
Filozoful care cere plată de la discipol este Cleanthes.

Stobaios, *Antologie*, XVII, 28 (vol. I, p. 496 Hense). Cuvintele lui Ailianos din *Istoria* lui compozită: „Chrysippos din Soloi avea nevoie de puțin pentru a trăi, dar Cleanthes – chiar de mai puțin." 469

Plutarh, *Cum poate fi deosebit lingușitorul de prieten*, 11, p. 55c. Arkesilaos i-a interzis lui Baton[34] să mai frecventeze școala, fiindcă scrisese un vers împotriva lui Cleanthes într-una dintre comediile sale; dar, după ce Baton l-a înduplecat pe Cleanthes și s-a căit, l-a iertat. 470

Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXII. Acesta l-a rugat să-i dea voie să se întoarcă din nou la școală. Cleanthes, adresându-i-se lui Arkesilaos, îi spuse: „Fericirea constă mai cu seamă în acest lucru: să ia seama fiecare la cele ce i se potrivesc." Și întâlnindu-se cu Arkesilaos 471

ὑποδεῖξαι. Καί μ(ηδ|ὲ)ν ἀμφοτέρους (μηδὲ) | περὶ τὸ(ν) Ζωσίθε(ο)ν πο|λυπρα(γμ)ονεῖν. Ἦν δὲ etc.
Agitur de Batonae comico (Plut. de adul. et am. 11); *qui cum Cleanthi in comoedia maledixisset, Arcesilaus schola ei interdixit, ipso autem Cleanthe intercedente, cum contumeliam excusavisset, rursus admisit. Similis est causa Sosithei* (Diog. Laërt. VII 173).

472 Ind. Stoic. Herc. col. XXIV. καὶ διὰ τ(οῦτ)ο πλείοσιν | ὁμιλῶν. (ὡς) δέ τις εἰρηκὼς ἀνηγγέλη.

„τοῦτ᾽ ἦν
ὁ Κλεάνθης, ὡς περὶ τὰς σπονδὰς
ἑκάστῳ μικρὸν ἀπα(ρ)χόμενος,
πλατῦναι δὲ τὸν λόγον
οὐδέποτ᾽ ἐθέλων
ἤ οὐ (δυ)νάμενος"

ἐπεὶ παρατ(υγ)χά | νοντ᾽ εἶδεν αὐτόν, (εἰ)πών τι πρὸς τὸ πρῶτ(ο)ν τε|(θέ)ν, συμ... etc.
Haec quoque ad Arcesilanum refero, malum carmen in Cleanthem factum ulciscentem.

473 Ind. Stoic. Herc. col. XX. . . ροιτ . . . . τὸν ὁμο|(ει)δῆ μά(χεσθαι τρό)πον, | (εἴ)ρηται μ(ὲ)ν κα(ὶ) Ζή|(ν)ωνι περὶ τῶν (τοι|ού)των καὶ γέ(γραπται | μὲ)ν καὶ Ζήνων(ι, ἀσ)|τεῖα δ᾽ εὐφημ(οῦντος) | πρὸς τοὺς π(ρο)γεν(εσ|τέ)ρους τῶ(ν φιλ)οσό|(φ)ων καὶ τι . . . χαρισ|(α)μένων.
Cleanthi videtur opprobrio verti, quod in scholis vel libris antiquis philosophis maledixerit; neque enim Zenonis magistri exemplo hoc defendi.

474 Diogenes Laërt. VII 176. καὶ τελευτᾷ (ὁ Κλεάνθης) τόνδε τὸν τρόπον. διῴδησεν αὐτῷ τὸ οὖλον· ἀπαγορευσάντων δὲ τῶν ἰατρῶν, δύο ἡμέρας ἀπέσχετο τροφῆς. καί πως ἔσχε καλῶς, ὥστε τοὺς ἰατροὺς αὐτῷ πάντα τὰ συνήθη συγχωρεῖν· τὸν δὲ μὴ ἀνασχέσθαι, ἀλλ᾽ εἰπόντα ἤδη αὐτῷ προωδοποιῆσθαι καὶ τὰς λοιπὰς ἀποσχόμενον τελευτῆσαι ταὐτὰ Ζήνωνι, καθά φασί τινες, [ὀγδοήκοντα] ἔτη βιώσαντα καὶ ἀκούσαντα Ζήνωνος ἔτη ἐννεακαίδεκα.

…i-a arătat. Și nici unul, nici celălalt nu s-au mai ocupat nici de Sositheos[35]. Dar era…
Este vorba despre comediograful Baton (Plutarh, *De adulatore et amico*, 11); *după ce acesta l-a vorbit de rău pe Cleanthes într-o comedie, Arkesilaos i-a interzis lui Baton să mai frecventeze școala, însă, la intervenția lui Cleanthes însuși, după ce i-a iertat insultele, l-a primit din nou. Asemănător este cazul lui Sositheos* (Diogenes Laertios, VII, 173).

472 Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXIV. …și de aceea cuvânta mai multora. Când unul, luând cuvântul, anunță:

„Așa era Cleanthes:
oferea fiecăruia, ca la libații,
câte puțin din alesele ofrande
nevoind să-și lungească discursul
sau nefiind în stare.“

Când l-a văzut de față, spunând ceva în legătură cu prima teză…
Și pe acestea le raportez la Arkesilaos, care voia să răzbune o poezie veninoasă împotriva lui Cleanthes.

473 Indicele stoic de la Herculaneum, col. XX. …polemiza în același fel. Și Zenon a vorbit despre astfel de lucruri și a scris despre ele, lăudându-i însă cu eleganță pe filozofii dinaintea lui…
Lui Cleanthes pare să i se reproșeze faptul că i-ar fi vorbit de rău pe vechii filozofi și la școală, și în cărțile sale, lucru care nu poate fi pus pe seama exemplului dat de dascălul său, Zenon.

474 Diogenes Laertios, VII, 176. (Cleanthes) a murit în felul următor: i s-au umflat gingiile și, după recomandările medicilor, două zile s-a abținut de la mâncare. S-a simțit mai bine, așa încât doctorii i-au îngăduit să-și reia dieta obișnuită. Dar el nu a fost de acord și, spunând că a înaintat prea mult pe drumul vieții, nu a mâncat nimic nici în zilele următoare. Astfel, după cum spun unii, a murit la aceeași vârstă ca Zenon, la optzeci de ani, după ce a fost discipolul acestuia timp de nouăsprezece ani.

475 Lucianus Macrob. 19. Κλεάνθης δὲ ὁ Ζήνωνος μαθητὴς καὶ διάδοχος ἐννέα καὶ ἐνενήκοντα οὗτος γεγονὼς ἔτη φῦμα ἔσχεν ἐπὶ τοῦ χείλους, καὶ ἀποκαρτερῶν, ἐπελθόντων αὐτῷ παρ' ἑταίρων τινῶν γραμμάτων προσενεγκάμενος τροφὴν καὶ πράξας περὶ ὧν ἠξίουν οἱ φίλοι, ἀποσχόμενος αὖθις τροφῆς ἐξέλιπε τὸν βίον.

476 Ind. Stoic. Herc. col. XXVI. (ἐπεὶ – – –)σαν, ἔτυχεν δ' αὐ|(τ)ῷ μ(ικρὸ)ν πρὸ τῆς τε|λευτ(ῆ)ς ἐξάνθημα γε|νόμενον περὶ τὸ χεῖλος, | ὅ τοῖς ἰατρο(ῖς ἐδόκει κα)|κόηθες εἶν(αι) . . δι . . . . . | βουν τό τ' ἄσχ(ημον ὑποφέ)|ρειν, Διονυ(σίῳ εἶπε και)|ρὸν εἶναι τὴ(ν ζωὴν ἐκτε)λεῖν συνήθε(ις δ' οὐκ καὶ)| γνωρίμου(ς . . . . . . | (πε)ρὶ τῶν κ . . . . . . – col. XXVII. ζητεῖν, μήποτ' οὐκ ἄ|ξιον αὐτοῦ, φιλόζωον | δ' ἤ ταπεινόν. καὶ ταῦτ' εἰ|πὼν καὶ μείνας εὐδαί|(μων) etc.

De Cleanthis morbo extremo cf. Luc. Macrob. 19. Diog. Laërt. VII 176. *Ad col. XXVII adnotat Buecheler*: „madat Cleanthes ut successorem quaerant non vitae cupidum sectantemque humilia, sed suis moribus dignum.“ *mihi videtur Cleanthes de se ipso loqui, e. gr.* δεδοικέναι δ' ἔφη τὸ ἐπιβιῶναι ζητεῖν etc.

477 Ind. Stoic. Herc. col. XXVIII 8. ἀλγήσας) | δ' οὐ μικρ(ὸν τοῦ βίου) | ἀπηλλάγ(η ἐπ' ἄρχοντος 'Ι)|άσονος.
col. XXIX. (γεγονέναι Κλε)|άνθεην ἐπ' ἄρχον(τος) | 'Αριστοφάνους κα(ὶ) | τὴν σχολὴν δια(κατα)|σχεῖν ἐπ' ἔτη (τ)ριάκ(ον)|τα καὶ (δύο).
Col. XXVIII. quae posui, recte a Comparettio suppleta esse puto; cetera huius columnae, quia incertiora sunt, exscribere nolui.
Col. XXIX. Aristophanes archon fuit 331/0; δύο *in fine scriptum esse, Gomperzius probavit.*

478 Galenus ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματοι 2 Vol. XIX p. 467K. οὔ φημι δεῖν ἓν καὶ ταὐτὸν εἶναι νομίζειν τὸ ἔχον τῷ ἐχομένῳ· οὔτε γὰρ Κλεάνθης ἦν φῦμα, ἐπεὶ συμβεβήκει τοῦτ' αὐτῷ τὸ νόσημα, οὔτε

Lucian, *Longevivii*, 19. Când lui Cleanthes, discipolul lui Zenon și succesorul său la conducerea școlii, fiind în vârstă de 99 de ani, i-a apărut o tumoare în jurul buzei, s-a hotărât să-și pună capăt zilelor refuzând să mai mănânce. În timpul acesta însă, s-a întâmplat să primească niște scrisori de la prieteni. Atunci a mâncat ceva, a îndeplinit rugămințile prietenilor, după care, refuzând din nou mâncarea, s-a stins din viață. 475

Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXVI. Cu puțin înaintea morții i-a apărut un exantem în jurul buzei, și medicilor li s-a părut malign… A îndurat acea desfigurare și i-a spus lui Dionysios că e momentul potrivit să-și încheie viața. Iar pe cei apropiați și cunoscuți… – col. XXVII. …să caute <pe cineva> care să nu fie nevrednic de el, prea legat de viață sau cu suflet meschin. Spunând aceste vorbe și păstrându-și seninătatea cugetului… 476
Despre boala finală a lui Cleanthes, cf. Lucian, *Longevivii*, 19; Diogenes Laertios, VII, 176. *La* col. XXVII, *Buecheler notează*: „Cleanthes cere să i se caute un succesor care să nu râvnească la plăcerile vieții și care să nu urmărească lucruri mărunte, ci unul vrednic de el.“ *Mie mi se pare că Cleanthes vorbește despre el însuși, de exemplu*: „spunea că se teme să i se caute un succesor, ca nu cumva acela etc.“

Indicele stoic de la Herculaneum, col. XXVIII, 8. A murit după o lungă suferință, pe vremea arhontatului lui Iason. 477
Col. XXIX. Cleanthes s-a născut în timpul arhontatului lui Aristofan și a condus școala timp de 32 de ani.
Col. XXVIII. *Cele pe care le-am introdus în text sunt completările lui Comparetti pe care le socotesc corecte; restul acestei coloane, fiind incert, nu am vrut să-l reproduc.*
Col. XXIX. *Aristofan a fost arhonte în 331/0. Faptul că în finalul textului era scris* δύο *(doi) a fost demonstrat de Gomperz.*

Galenos, *Despre natura incorporală a calităților*, 2 vol., XIX, p. 467 K. Eu nu spun că bolnavul care suferă de o afecțiune trebuie considerat unul și același lucru cu afecțiunea însăși. Căci nici Cleanthes nu era 478

Χρύσιππος ἔτι δ᾽ Ἐπίκουρος στραγγουρία, ἐπειδὴ ἐκ τούτου τοῦ πάθους αὐτοῖς συνέβη καταστρέψαι τὸν βίον. οὔκουν οὐδὲ πληγὴ τοῦ ἀέρος ἀήρ ἐστιν etc.

479 Strabo XIII p. 610. ἐντεῦθεν (scil. ex Asso) ἦν Κλεάνθης, ὁ Στωϊκὸς φιλόσοφος, ὁ διαδεξάμενος τὴν Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως σχολήν, καταλιπὼν δὲ Χρυσίππῳ τῷ Σολεῖ.

480 Cicero Acad. pr. II 73. Quis hunc philosophum (scil. Democritum) non anteponit Cleanthi, Chrysippo, reliquis inferioris aetatis? qui mihi cum illo collati quintae classis videntur.

Scripta

481 Diogenes Laërt. VII 174. Βιβλία δὲ κάλλιστα καταλέλοιπεν, ἅ ἐστι τάδε· περὶ χρόνου· περὶ τῆς [τοῦ] Ζήνωνος φυσιολογίας δύο· τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις τέσσαρα· περὶ αἰσθήσεως· περὶ τέχνης· πρὸς Δημόκριτον· πρὸς Ἀρίσταρχον (n. 500)· πρὸς Ἥριλλον· περὶ ὁρμῆς δύο· ἀρχαιολογία· περὶ θεῶν (n. 543)· περὶ γιγάντων· περὶ ὑμεναίου· περὶ τοῦ ποιητοῦ (n. 526. 535. 549. 592)· περὶ τοῦ καθήκοντος τρία· περὶ – εὐβουλίας· περὶ χάριτος (n. 578–580)· προτρεπτικός (n. 567?)· περὶ ἀρετῶν· περὶ εὐφυΐας· περὶ Γοργίππου· περὶ φθονερίας· περὶ ἔρωτος· περὶ ἐλευθερίας· ἐρωτικὴ τέχνη· περὶ τιμῆς· περὶ δόξης· πολιτικός· περὶ βουλῆς· περὶ νόμων· περὶ τοῦ δικάζειν· περὶ ἀγωγῆς· περὶ τοῦ λόγου τρία· περὶ τέλους· περὶ καλῶν· περὶ πράξεων· περὶ ἐπιστήμης· περὶ βασιλείας· περὶ φιλίας· περὶ συμποσίου· περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ [καὶ] ἀνδρὸς καὶ γυναικός· περὶ τοῦ τὸν σοφὸν σοφιστεύειν· περὶ χρειῶν· διατριβῶν δύο· περὶ ἡδονῆς (n. 558. 530. 552)· περὶ ἰδίων· περὶ τῶν ἀπόρων· περὶ διαλεκτικῆς · περὶ τρόπων· περὶ κατηγορημάτων·
Ταῦτα αὐτῷ τὰ βιβλία.

o tumoare fiindcă asta a avut el în timpul bolii; nici Chrysippos și Epicur nu erau probleme la urinare doar pentru că din pricina acestei afecțiuni au murit. Prin urmare, nici o lovitură a aerului nu este aer…

479 Strabon, XIII p. 610. De aici (adică din Assos) era Cleanthes, filozoful stoic, cel care i-a urmat lui Zenon din Kition la conducerea școlii, lăsată apoi moștenire lui Chrysippos din Soloi.

480 Cicero, *Primele academice*, II, 73. Cine nu l-ar prefera pe acest filozof (adică pe Democrit) unui Cleanthes, unui Chrysippos sau altora din vremurile mai noi? Aceștia, comparați cu acela, îmi par de mâna a cincea.

Scrieri

481 Diogenes Laertios, VII, 174. Scrierile foarte frumoase pe care ni le-a lăsat sunt următoarele: *Despre timp*; *Despre filozofia naturală a lui Zenon*, în două cărți; *Interpretări la Heraclit*, în patru cărți; *Despre senzație*; *Despre artă*; *Contra lui Democrit*; *Contra lui Aristarh* (n. 500); *Contra lui Herillos*; *Despre impuls*, în două cărți; *Antichități*; *Despre zei* (n. 543); *Despre giganți*; *Despre căsătorie*; *Despre poet* (n. 526; 535; 549; 592); *Despre îndatorire*, în trei cărți; *Despre sfatul bun*; *Despre recunoștință* (n. 578–580); *Protrepticul* (n. 567?); *Despre virtuți*; *Despre buna înzestrare naturală*; *Despre Gorgyppos*; *Despre invidie*; *Despre dragoste*; *Despre libertate*; *Despre arta de a iubi*; *Despre onoare*; *Despre glorie*; *Omul politic*; *Despre deliberare*; *Despre legi*; *Despre judecare*; *Despre educație*; *Despre rațiune*, în trei cărți; *Despre scop*; *Despre lucrurile nobile*; *Despre fapte*; *Despre știință*; *Despre regalitate*; *Despre prietenie*; *Despre banchet*; *Despre teza că virtutea e identică la bărbat și la femeie*; *Despre înțeleptul care face sofisme*; *Despre învățături*; *Disertații*, în două cărți; *Despre plăcere* (n. 558; 530; 552); *Despre proprietățile esențiale*[36]; *Despre problemele insolubile; Despre dialectică*; *Despre moduri*; *Despre predicate*.
Acestea sunt lucrările sale.

Placita

482 Diogenes Laërt. VII 41. ὁ δὲ Κλεάνθης ἕξ μέρη φησί (scil. τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου) διαλεκτικόν, ῥητορικόν, ἠθικόν, πολιτικόν, φυσικόν, θεολογικόν.

A. FRAGMENTA LOGICA ET RHETORICA

Utilitas Logicae

483 Arrianus Epict., Diss., I, 17, 11. ἐκεῖνο ἀπαρκεῖ ὅτι τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ ἐπισκεπτικὰ καὶ, ὡς ἄν τις εἴποι, μετρητικὰ καὶ στατικά (scil. τὰ λογικὰ). τίς λέγει ταῦτα; μόνος Χρύσιππος καὶ Ζήνων καὶ Κλεάνθης; Ἀντισθένης δ' οὐ λέγει;

De Visis

484 Sextus adv. math. VII 228. φαντασία οὖν ἐστι κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθὺς καὶ διέστησαν· Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ <τὴν> διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν. – ib. 372. εἰ γὰρ τύπωσίς ἐστιν ἐν ψυχῇ ἡ φαντασία, ἤτοι κατ' ἐξοχὴν καὶ εἰσοχὴν τύπωσίς ἐστιν, ὡς οἱ περὶ τὸν Κλεάνθην νομίζουσιν, ἢ κατὰ ψιλὴν ἑτεροίωσιν γίνεται κ. τ. λ. – ib. VIII 400. Κλεάνθους μὲν κυρίως ἀκούσαντος τὴν μετὰ εἰσοχῆς καὶ ἐξοχῆς νοουμένην (τύπωσιν). – id. Pyrrh. hypotyp. II 70. ἐπεὶ οὖν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν πνεῦμά ἐστιν ἢ λεπτομερέστερόν τι πνεύματος, ὡς φασίν, οὐ δυνήσεταί τις τύπωσιν ἐπινοεῖν ἐν αὐτῷ οὔτε κατ' εἰσοχὴν καὶ ἐξοχήν, ὡς ἐπὶ τῶν σφραγίδων ὁρῶμεν, οὔτε [κατὰ] τὴν τερατολογουμένην ἑτεροιωτικήν.

Învățături

Diogenes Laertios, VII, 41. Cleanthes spune că părțile filozofiei sunt șase: dialectica, retorica, etica, politica, fizica, teologia. 482

A. FRAGMENTE LOGICE ȘI RETORICE

Utilitatea logicii

Arrianos, *Disertațiile lui Epictet*, I, 17, 11. Logica [...] este aceea care judecă și examinează <obiectele> altor <științe> și, cum s-ar zice, le măsoară și le cântărește.[37] Cine spune aceste lucruri? Doar Chrysippos, Zenon și Cleanthes? Nu le spune, la rândul său, și Antisthenes? 483

Despre impresii

Sextus, *Contra învățaților,* VII, 228. După părerea acestora, așadar, impresia este o întipărire în suflet. Dar în legătură cu aceasta s-au emis de curând diverse opinii. Căci Cleanthes a considerat actul de întipărire prin încrustare și reliefare asemenea unei întipăriri făcute cu degetele în ceară. – *Ibidem*, 372. Căci, dacă impresia este actul de întipărire în suflet, cu siguranță acesta are loc prin încrustare și reliefare, după cum gândesc discipolii lui Cleanthes, sau printr-o preschimbare simplă etc. – *Ibid.*, VIII, 400. ...în sens propriu, Cleanthes consideră că întipărirea trebuie înțeleasă în termenii încrustării și reliefării. – *Idem*, *Schițe pyrrhoniene*, II, 70. Întrucât sufletul și partea conducătoare sunt un suflu sau ceva mai ușor decât suflul, după cum se spune, nimeni nu poate gândi că în ea are loc o întipărire, nici una prin încrustare și reliefare, ca aceea pe care o vedem pe peceți, și nici una care preschimbă în mod miraculos. 484

Περὶ Σημαινόντων
(vol. II, p. 43 sq.)

485 Varro de lingua lat. V 9. quodsi summum gradum non attigero, tamen secundum praeteribo, quod non solum ad Aristophanis, sed etiam ad Cleanthis lucubravi.
Secundus gradus explanatur § 7. quo grammatica escendit antiqua, quae ostendit quemadmodum quodque poeta finxerit verbum, confinxerit, declinarit.

486 Philodem. De musica col. 28, 1 p. 79 Kemke: εἰ μ(ὴ τὸ π)αρὰ Κλεάν(θ)ει λέ|γειν (τάχ)α θελήσουσ(ι)ν, ὅς φησιν (ἀ|μείνο(νά) τε εἶναι τὰ ποιητικὰ | καὶ μ(ουσ)ικὰ παραδείγματα | καὶ, τοῦ (λόγ)ου τοῦ τῆς φιλοσο|φίας ἱκανῶ(ς) μὲν ἐξαγ(γ)έλ|λειν δυναμένου τὰ θε(ῖ)α καὶ | ἀ(ν)θ(ρ)ώ(πινα), μὴ ἔχον(τ)ος δὲ | ψειλοῦ τῶν θείων μεγεθῶν | λέξεις οἰκείας, τὰ μέτρ(α) καὶ | τὰ μέλη καὶ τοὺς ῥυθμοὺς | ὡς μάλιστα προσικνεῖσθαι | πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν | θείων θ(ε)ωρίας.
Nomen Cleanthis etiam p. 57, 3 Kemke agnoscitur, sed sententia nulla.

487 Seneca Epist. 108, 10. Nam, ut dicebat Cleanthes, quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit, cum illum tuba, per longi canalis angustias tractum, patentiore novissimo exitu effudit; sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit.

Περὶ Σημαινομένων
(vol. II, p. 48)

488 Clemens Alex. Strom. VIII 9, 26 p. 930 P. λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσιν Κλεάνθης καὶ ᾿Αρχέδημος.

489 Arrianus Epict. Diss. II, 19, 1–4. ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται· κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ [τὸ] „πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι,“

Despre semnificanți[38]
(vol. II, pp. 43 *sq*.)

485 Varro, *Despre limba latină*, V, 9. Chiar dacă nu voi atinge treapta cea mai înaltă, totuși voi depăși treapta a doua, fiindcă eu am studiat nu numai la lampa lui Aristofan, ci chiar la aceea a lui Cleanthes. *În capitolul 7 este explicată a doua treaptă* „până la care s-a ridicat gramatica antică, arătând în ce mod poetul inventează fiecare cuvânt, cum îl formează și cum îl declină".

486 Philodemos, *Despre muzică*, col. 28, 1, p. 79 Kemke: …dacă nu vor dori cumva să-l citeze pe Cleanthes, care susține că sunt mai bune compozițiile poetice și modelele muzicale, căci, deși discursul filozofiei poate revela adecvat lucrurile divine și umane, în schimb pentru absoluta excelență divină nu există cuvinte potrivite; ca atare metrii, poezia lirică și ritmii ajung, pe cât posibil, la adevărul contemplației celor divine. Kemke *recunoaște numele lui Cleanthes și la p. 57, 3, dar neînsoțit de vreo afirmație.*

487 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 108, 10. Căci, după cum spunea Cleanthes, așa cum suflarea noastră scoate un sunet mai clar dacă trece prin tubul lung și îngust al unei trâmbițe și apoi iese la capăt printr-un orificiu mai larg, tot astfel legile stricte ale poeziei dau mai multă limpezime sentimentelor noastre.

Despre semnificate
(vol. II, p. 48)

488 Clement din Alexandria, *Stromatele*, VIII, 9, 26, p. 930 P. Căci Cleanthes și Archedemos[39] numesc predicatele exprimabile.

489 Arrianos, *Disertațiile lui Epictet*, II, 19, 1–4. Argumentul „dominatorului"[40] pare să provină din aceste premise. Următoarele afirmații sunt în contradicție unele cu altele: „tot ce a fost adevărat în trecut

καὶ τῷ „δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν," καὶ τῷ „[μὴ] δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται" συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δυοῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ „μηδὲν εἶναι δυνατόν ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται." λοιπὸν ὁ μέν τις ταῦτα τηρήσει τῶν δυοῖν ὅτι „ἔστι τέ τι δυνατόν, ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται·" καὶ „δυνατῷ ἀδύνατον οὐκ ἀκολουθεῖ·" „οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐστιν·" καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσιν, οἷς ἐπὶ πολὺ συνηγόρησεν Ἀντίπατρος. οἱ δὲ τἆλλα δύο, ὅτι „δυνατόν τ' ἐστίν ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται·" καὶ „πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐστιν·" „δυνατῷ δ' ἀδύνατον ἀκολουθεῖ." τὰ τρία δ' ἐκεῖνα τηρῆσαι ἀμήχανον, διὰ τὸ κοινὴν εἶναι αὐτῶν μάχην.
Cic. de Fato 7, 14. omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet, dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt inmutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere.

490 Olympiodorus in Plat. Gorg. p. 53 (ed. Jahn nov. ann. Philol. Suppl. XIV, p. 239, 240). Κλεάνθης τοίνυν λέγει ὅτι τέχνη ἐστὶν ἕξις ὁδῷ πάντα ἀνύουσα.
Quintil. Inst. Or. II 17, 41. nam sive, ut Cleanthes voluit, ars est potestas via, id est ordinem efficiens. – Cf. Zeno n. 72 sq.

De Rhetorica

491 Quintilianus Inst. Or. II 15, 34–35. huic eius substantiae maxime conveniet finitio „rhetoricen esse bene dicendi scientiam." nam et orationis omnes virtutes semel complectitur, et protinus etiam mores oratoris, cum bene dicere non possit nisi bonus. idem valet Chrysippi finis ille ductus a Cleanthe „scientia recte dicendi."

e necesar “, „imposibilul nu urmează posibilului“ și „posibil e ceea ce nu este și nici nu va fi adevărat“. Observând contradicția, Diodor a utilizat puterea de convingere a primelor două propoziții pentru a demonstra că „nimic nu e posibil din ceea ce nu este și nici nu va fi adevărat“. Un altul, luând ca premise afirmațiile: „un lucru posibil e ceea ce nu este și nici nu va fi adevărat“ și „imposibilul nu urmează posibilului“, va conchide: „nu tot ce a fost adevărat în trecut e necesar“, așa cum par să fi susținut discipolii lui Cleanthes cu care Antipatros era în perfect acord. Alții păstrează alte două propoziții, formulând argumentația următoare: „posibil e ceea ce nu este și nici nu va fi adevărat“ și „tot ce a fost adevărat în trecut e necesar“, deci „imposibilul urmează posibilului“. Dar nu putem menține toate cele trei afirmații, fiindcă sunt în dezacord unele cu altele.
Cicero, *Despre destin*, 7, 14. Toate cele adevărate cu privire la trecut sunt și necesare, după cum îi place lui Chrysippos să spună contrazicându-l pe dascălul său, Cleanthes, fiindcă ceea ce a trecut nu mai poate fi schimbat și prefăcut din adevărat în fals.

490 Olympiodoros, *Comentarii la* Gorgias *al lui Platon,* p. 53. Așadar Cleanthes susține că arta este atitudinea de a proceda întotdeauna cu metodă.
Quintilian, *Arta oratorică*, II, 17, 41. Căci, după cum a socotit Cleanthes, arta este capacitatea de a stabili o regulă, adică de a pune lucrurile în ordine.

Despre retorică

491 Quintilian, *Arta oratorică*, II, 15, 34–35. Esenței retoricii i se potrivește perfect definiția următoare: „Retorica este știința de a vorbi bine.“ Căci această definiție cuprinde atât toate calitățile discursului, cât și moralitatea oratorului, pentru că nu poate vorbi bine decât omul de bine. Spre același punct țintește și acea definiție a lui Chrysippos preluată de la Cleanthes: „Știința de a vorbi corect.“

492 Cicero de finibus IV, 7. Quamquam scripsit artem rhetoricam Cleanthes – sed sic ut siquis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.

B. FRAGMENTA PHYSICA ET THEOLOGICA

Physicae Fundamenta
(vol. II, p. 111)

493 Diogenes Laërt. VII 134. δοκεῖ δ’ αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο … Κλεάνθης ἐν τῷ περὶ τῶν ἀτόμων.

494 Syrianus ad Ar. Metaph. (Aristot. Berol. Vol. V) 892b 14–23. ὡς ἄρα τὰ εἴδη παρὰ τοῖς θείοις τούτοις ἀνδράσιν οὔτε πρὸς τὴν χρῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας παρήγετο, ὡς Χρύσιππος καὶ ’Αρχέδημος καὶ οἱ πλείους τῶν Στωϊκῶν ὕστερον ᾠήθησαν … οὐ μὴν οὐδ’ ἐννοήματά εἰσι παρ’ αὐτοῖς αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκεν.

495 Hermiae Irris., Gent. Phil., 14 (DDG p. 654). ἀλλ’ ὁ Κλεάνθης ἀπὸ τοῦ φρέατος ἐπάρας τὴν κεφαλὴν καταγελᾷ σου τοῦ δόγματος καὶ αὐτὸς ἀνιμᾷ τὰς ἀληθεῖς ἀρχάς, θεὸν καὶ ὕλην. καὶ τὴν μὲν γῆν μεταβάλλειν εἰς ὕδωρ, τὸ δὲ ὕδωρ εἰς ἀέρα, τὸν δὲ ἀέρα <ἄνω> φέρεσθαι, τὸ δὲ πῦρ εἰς τὰ περίγεια χωρεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν δι’ ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν, ἧς μέρος μετέχοντας ἡμᾶς ἐμψυχοῦσθαι.

496 Probus ad Verg. Ecl. 6, 31 p. 10 Keil. Omnem igitur hanc rerum naturae formam tenui primum et inani mole dispersam refert (scil. Vergilius) in quattuor elementa concretam et ex his omnia esse postea effigiata. <Ita> Stoici tradunt Zenon Citiaeus et Speusippus (leg. Chrysippus) Soleus et Cleanthes Thasius (leg. Assius).

Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 7. Deși Cleanthes a scris *Arta retorică* [...], totuși, dacă cineva ar dori să învețe arta de a tăcea, nu i-ar trebui alt manual. 492

B. FRAGMENTE FIZICE ȘI TEOLOGICE

Fundamentele fizicii
(vol. II, p. 111)

Diogenes Laertios, VII, 134. Stoicii susțin că principiile universului sunt două: cel activ și cel pasiv. Principiul pasiv este substanța nedeterminată, materia; iar cel activ este *logos*-ul imanent ei, zeul. Căci acesta, principiu etern, le făurește pe toate, străbătând întreaga materie. Doctrina aceasta este expusă de Cleanthes în lucrarea sa *Despre atomi*. 493

Syrianos, *Comentarii la* Metafizica *lui Aristotel*, 892b, 14–23. Pentru acești oameni divini noțiunile nu erau derivate din folosirea curentă a cuvintelor, după cum consideră Chrysippos, Archedemos și, după aceea, o mare parte dintre stoici ... și nici ideile nu erau pentru ei doar conținuturi ale gândirii, cum a afirmat după aceea Cleanthes. 494

Hermias, *Satira la adresa filozofilor păgâni*, 14 (DDG p. 654). Dar Cleanthes, scoțând capul din puț, râde de doctrina ta și extrage singur adevăratele principii: Zeul și materia. Și pământul se schimbă în apă, apa în aer, aerul e dus spre înalt, în timp ce focul se îndreaptă spre regiunea din jurul pământului. Iar sufletul este răspândit în tot cosmosul și noi înșine suntem ființe însuflețite, în măsura în care avem și noi o parte din el. 495

Valerius Probus, *Comentarii la* Eglogele *lui Vergilius*, 6, 31, p. 10 Keil. Așadar, toată această formă a lucrurilor naturii, inițial răspândită într-o masă subtilă și vidă, Vergilius spune că a fost agregată în cele patru elemente și toate au fost apoi formate din acestea.[41] Astfel spun stoicii, Zenon din Kition, Chrysippos din Soloi și Cleanthes din Assos. 496

497 Stobaeus Ecl. I 17, 3 p. 153, 7 W. (Arii Did., fr. 38 Diels). Κλεάνθης δὲ οὕτω πώς φησιν· ἐκφλογισθέντος τοῦ παντὸς συνίζειν τὸ μέσον αὐτοῦ πρῶτον, εἶτα <κατὰ> τὰ ἐχόμενα ἀποσβέννυσθαι δι᾽ ὅλου. τοῦ δὲ παντὸς ἐξυγρανθέντος, τὸ ἔσχατον τοῦ πυρός, ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου, τρέπεσθαι πάλιν <ποιεῖν> εἰς τοὐναντίον, εἶθ᾽ οὕτω τρεπόμενον ἄνωθέν φησιν αὔξεσθαι καὶ ἄρχεσθαι διακοσμεῖν τὸ ὅλον· καὶ τοιαύτην περίοδον αἰεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου τὸν ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνον μὴ παύεσθαι. ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται γενομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων [εἰς] ἓν συγκρίνεσθαι, ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου.

498 Aëtius I 14, 5 (DDG p. 312b). Κλεάνθης μόνος τῶν Στωϊκῶν τὸ πῦρ ἀπεφήνατο κωνοιειδές.

499 Eusebius praep. evang. XV 15, 7 (Ar. Did., fr. 29 Diels p. 465). ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἄστρων ὑπάρχειν καὶ πλεῖστα συμβάλλεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν, ἡμέραν καὶ ἐνιαυτὸν ποιοῦντα καὶ τὰς ἄλλας ὥρας.
Ps. Censorin. I 4 p. 75, 14 Jahn. et constat quidem (mundus) quattuor elementis terra aqua igne aere. cuius principalem solem quidam putant, ut Cleanthes. – Diogenes Laërt. VII 139. Aëtius II 4, 16 (DDG p. 332b). Κλεάνθης ὁ Στωϊκὸς ἐν ἡλίῳ ἔφησεν εἶναι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου. – Cicero Acad. pr. II 126. Cleanthes, qui quasi maiorum est gentium Stoicus, Zenonis auditor, solem dominari et rerum potiri putat.

500 Plutarchus de facie in orbe lunae c. 6, 3 p. 923a. Ἀρίσταρχον ᾤετο δεῖν Κλεάνθης τὸν Σάμιον ἀσεβείας προσκαλεῖσθαι τοὺς Ἕλληνας, ὡς κινοῦντα τοῦ κόσμου τὴν ἑστίαν, ὅτι <τὰ> φαινόμενα σῴζειν ἀνὴρ

Stobaios, *Excerpte*, I, 17, 3, p. 153, 7 W. (Areios Didymos, fr. 38 Diels). 497
Cleanthes spune cam așa: după ce totul a fost supus focului, partea centrală se încheagă prima, apoi se răcesc părțile vecine prin tot universul. Iar când totul e trecut prin apă, partea extremă a focului, prin efectul forței de opunere a părții centrale, se îndreaptă în direcția opusă; și așa – spun ei – se orientează spre înalt, se dilată și începe să ordoneze universul. Parcurgând mereu același ciclu și reconstituind aceeași ordine, tensiunea substanței universale nu slăbește niciodată. Și precum părțile unui singur lucru se nasc toate din semințe la timpul potrivit, tot așa și părțile universului, printre care animalele și plantele, apar la sorocul lor. Și, după cum unele rațiuni ale părților se unesc în semințe și se amestecă, iar apoi din nou se divid, formând părțile, tot așa din unitate iau naștere toate lucrurile și din toate lucrurile se alcătuiește unitatea, parcurgându-și ciclul în mod ordonat și armonios.

Aetios, I, 14, 5 (DDG p. 312b). Cleanthes a fost singurul dintre stoici care susținea că focul este de formă conică. 498

Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XV, 15, 7 (Areios Didymos, fr. 29 Diels, p. 465). Cleanthes este de părere că partea conducătoare a lumii este soarele, datorită faptului că este cel mai mare dintre astre și contribuie la conducerea universului mai mult decât oricare alt lucru, făcând ziua, anul și celelalte diviziuni ale timpului. 499
Pseudo-Censorinus, I, 4, p. 75, 14 Jahn. Lumea este constituită din patru elemente: pământ, apă, foc și aer. Unii, precum Cleanthes, consideră că partea conducătoare a lumii este soarele. – Diogenes Laertios, VII, 139. Aetios, II 4, 16 (DDG p. 332b). Cleanthes susține că partea conducătoare a lumii este soarele. – Cicero, *Primele academice*, II, 126. Cleanthes, care este un stoic, ca să spun așa, dintre cei mai însemnați, discipolul lui Zenon, consideră că soarele conduce și stăpânește lumea.

Plutharh, *Despre chipul care apare în cercul lunii*, cap. 6, 3, p. 923a. 500
Cleanthes considera că atenienii ar fi trebuit să-i intenteze un proces pentru impietate lui Aristarh din Samos,[42] care a mutat vatra

ἐπειρᾶτο, μένειν τὸν οὐρανὸν ὑποτιθέμενος, ἐξελίττεσθαι δὲ κατὰ λοξοῦ κύκλου τὴν γῆν, ἅμα καὶ περὶ τὸν αὑτῆς ἄξονα δινουμένην.

501 Aëtius II 20, 4 (DDG, p. 349b). Κλεάνθης ἄναμμα νοερὸν τὸ ἐκ θαλάττης τὸν ἥλιον.
Cicero de nat. deor. III 37. Quid enim? non eisdem vobis placet omnem ignem pastus indigere nec permanere ullo modo posse, nisi alatur: ali autem solem, lunam, reliqua astra aquis, alia dulcibus, alia marinis? eamque causam Cleanthes adfert cur se sol referat nec longius progrediatur solstitiali orbi itemque brumali, ne longius discedat a cibo. – Macrobius Sat. I 23, 2. ideo enim, sicut et Posidonius et Cleanthes affirmant, solis meatus a plaga, quae usta dicitur, non recedit, quia sub ipsa currit Oceanus, qui terram ambit et dividit.
Aëtius II 23, 5 (DDG 353a). Οἱ Στωϊκοὶ κατὰ τὸ διάστημα τῆς ὑποκειμένης τροφῆς διέρχεσθαι τὸν ἥλιον· ὠκεανὸς δέ ἐστὶ ἢ γῆ, ἧς τὴν ἀναθυμίασιν ἐπινέμεται.

502 Clemens Alex. Strom. V 8, 48 p. 674 P. οὐκ ἀνέγνωσαν δ’ οὗτοι Κλεάνθην τὸν φιλόσοφον, ὃς ἄντικρυς πλῆκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ· ἐν γὰρ ταῖς ἀνατολαῖς, ἐρείδων τὰς αὐγάς, οἷον πλήσσων τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν [τὸ φῶς] ἄγει.
Cf. Plut. de Pyth. orac. c. 16 fin. ὕστερον μέντοι πλῆκτρον ἀνέθηκαν τῷ θεῷ χρυσοῦν, ἐπιστήσαντες, ὡς ἔοικε, Σκυθίνῳ λέγοντι περὶ τῆς λύρας,

ἣν ἁρμόζεται
Ζηνὸς εὐειδὴς ’Απόλλων, πᾶσαν ἀρχὴν καὶ τέλος
συλλαβών· ἔχει δὲ λαμπρὸν πλῆκτρον ἡλίου φάος.

503 Cornutus, cp. 32 (*de Apolline i.e. de Sole locutus*). μουσικὸς δὲ καὶ κιθαριστὴς παρεισῆκται τῷ κρούειν ἐναρμονίως πᾶν μέρος τοῦ κόσμου

universului întrucât el, un biet om, a căutat să salveze fenomenele, presupunând că cerul stă pe loc, în timp ce pământul se rotește pe ecliptică și, în același timp, se învârte în jurul axei sale.

501 Aetios, II, 20, 4 (DDG p. 349b). Cleanthes spunea că soarele este o masă de foc înzestrată cu rațiune care se ridică din mare.
Cicero, *Despre natura zeilor*, III, 37. În plus, nu susțineți chiar voi că orice foc are nevoie de un combustibil și că nu poate în nici un fel să se mențină dacă nu este alimentat și că, pe de altă parte, Soarele, Luna, celelalte astre se hrănesc cu ape, unele dulci, altele sărate? Căci aceasta este explicația pe care o aduce Cleanthes faptului că la solstițiul de vară și la cel de iarnă soarele se întoarce și nu merge mai departe: ca să nu se îndepărteze prea mult de sursa lui de alimentare. – Macrobius, *Saturnalii*, I, 23, 2. De aceea, după cum afirmă Poseidonios și Cleanthes, mișcarea soarelui nu se abate de la zona numită toridă, fiindcă sub aceasta se întinde Oceanul, care înconjoară și separă pământul.
Aetios, II, 23, 5 (DDG p. 353a). Stoicii sunt de părere că mișcarea soarelui e determinată de spațiul sub care se găsește sursa lui de alimentare: este vorba de Ocean sau de pământ, căci se hrănește din exalațiile lor.

502 Clement din Alexandria, *Stromatele*, V, 8, 48, p. 674 P. Dar aceștia nu l-au citit pe filozoful Cleanthes, care în fapt numea soarele plectru, fiindcă, atunci când răsare, își aruncă razele asupra lumii ca și cum i-ar atinge strunele, și îi induce [luminii] o mișcare armonică.[43]
Cf. Plutarh, *Despre oracolele Pythiei*, cap. 16 fin. …apoi i-au atribuit zeului un plectru de aur, referindu-se, poate, la Skythinos, care spunea despre liră:

„pe care-o înstrună
fiul lui Zeus, chipeșul Apollo,
care îmbină orice început cu sfârșitul,
căci are drept plectru strălucitor lumina soarelui“.

503 Cornutus, cap. 32 (*vorbește despre Apollo, deci despre soare*). Iată-l în chip de muzician și maestru de citeră, cum atinge armonios fiecare

καὶ συνῳδὸν αὐτὸ πᾶσι τοῖς [ἄλλοις] μέρεσι ποιεῖν, μηδεμιᾶς αὐτῶν ἐκμελείας ἐν τοῖς οὖσι θεωρουμένης, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν χρόνων πρὸς ἀλλήλους συμμετρίαν ἐπʼ ἄκρον ὡς ἐν ῥυθμοῖς τηροῦντος αὐτοῦ καὶ τὰς τῶν ζῴων φωνὰς, ὡς αὖ τοὺς τῶν ἄλλων σωμάτων ψόφους, ἰδίᾳ <διὰ> τὸ ξηραίνεσθαι χρησίμως ὑπʼ <αὐτοῦ > τὸν ἀέρα ἀποδίδονται καὶ δαιμονίως ἡρμόσθαι πρὸς τὰς ἀκοὰς ποιοῦντος.

504 Cicero de nat. deor. II 40. atque ea (sidera) quidem tota esse ignea duorum sensuum testimonio confirmari Cleanthes putat, tactus et oculorum. nam solis et candor illustrior est quam ullius ignis, quippe qui immenso mundo tam longe lateque colluceat, et is eius tactus est, non ut tepefaciat solum, sed etiam saepe comburat. quorum neutrum faceret, nisi esset igneus. „ergo", inquit „cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus, quia nullus ignis sine pastu aliquo possit permanere, necesse est aut ei similis sit igni, quem adhibemus ad usum atque victum, aut ei, qui corporibus animantium continetur. – 41. atqui hic noster ignis, quem usus vitae requirit, confector est et consumptor omnium idemque, quocumque invasit, cuncta disturbat ac dissipat. contra ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet sensuque adficit." negat ergo esse dubium, horum ignium sol utri similis sit, cum is quoque efficiat, ut omnia floreant et in suo quaeque genere pubescant. quare cum solis ignis similis eorum ignium sit, qui sunt in corporibus animantium, solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra, quae oriantur in ardore caelesti, qui aether vel caelum nominatur.

De mundo et de meteoris
(vol. II, p. 167 et p. 195)

505 Geminus elem. astron. Petav. Uranolog., p. 53. ὑπὸ τὴν διακεκαυμένην ζώνην τινὲς τῶν ἀρχαίων ἀπεφήναντο, ὧν ἐστι καὶ Κλεάνθης ὁ Στωϊκὸς φιλόσοφος, ὑποκεχύσθαι μεταξὺ τῶν τροπικῶν τὸν ὠκεανόν.

parte a cosmosului și le aduce pe toate la unison, așa încât să nu se simtă nici o disonanță în cele existente, cum se îngrijește totodată să potrivească în chip desăvârșit, ca într-o cadență, simetria timpilor, cuprinzând și sunetele emise de viețuitoare, precum și zgomotele produse de celelalte corpuri, redându-le pe fiecare în parte prin uscarea benefică a aerului și făcându-le să răsune într-o armonie divină.

504 Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 40. Cleanthes socotește că toate astrele au o compoziție de foc, lucru confirmat de două simțuri: pipăitul și vederea. Căci strălucirea soarelui o întrece pe aceea a oricărui alt foc, fiindcă el luminează în lung și-n lat toată suprafața pământului, iar atingerea lui e capabilă nu doar să încălzească, ci deseori chiar să ardă; efecte care ar fi ambele imposibile dacă el n-ar avea o natură incandescentă. „Așadar – susține Cleanthes –, de vreme ce soarele e de natură incandescentă și se hrănește din vaporii Oceanului, fiindcă nici un foc nu poate să se mențină aprins fără un anumit combustibil, e necesar ca și soarele să fie asemănător fie acelui foc de care ne folosim pentru gătit, fie celui care se găsește în trupurile animalelor. – 41. „Or focul acesta pe care-l folosim noi pentru nevoile vitale consumă și distruge totul și, oriunde se răspândește, le face să dispară și le nimicește pe toate. În schimb, focul care oferă trupului viață și sănătate păstrează, hrănește, face să crească, susține și conferă simțire tuturor lucrurilor." E clar, așadar, spune Cleanthes, cu care dintre aceste două focuri se aseamănă soarele. Căci și el face ca toate să înflorească și să crească potrivit speciei lor. În consecință, fiindcă focul soarelui e asemănător focurilor care se găsesc în trupurile celor vii, e necesar ca și soarele să fie un organism viu, și la fel celelalte astre care iau naștere în acea văpaie cerească numită eter sau cer.

Despre lume și fenomenele cerești

(vol. II, p. 167 și p. 195)

505 Geminos, *Elemente de astronomie*, p. 53. Unii dintre cei vechi, între care filozoful stoic Cleanthes, considerau că Oceanul se întinde sub zona toridă cuprinsă între tropice.

506 Stobaeus Ecl. I 26, 1i p. 219, 14 W. (Arii Did. fr. 34 Diels). Κλεάνθης πυροειδῆ τὴν σελήνην, πιλοειδῆ δὲ τῷ σχήματι.

507 Aëtius II 16, 1 (DDG p. 345a 16). Ἀναξαγόρας Δημόκριτος Κλεάνθης ἀπὸ ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμὰς φέρεσθαι πάντας τοὺς ἀστέρας. – Galen. hist. phil. 58 (DDG p. 625, 9). Ἀ. καὶ Δ. καὶ Κλεάνθης ἀπὸ ἀνατολῶν εἰς δυσμὰς φέρεσθαι τοὺς ἀστέρας νομίζουσιν.

508 Aëtius II 14, 1 (DDG p. 343). οἱ μὲν ἄλλοι <Στωϊκοὶ> σφαιρικοὺς αὐτούς, Κλεάνθης δὲ κωνοειδεῖς (scil. τοὺς ἀστέρας). – Galenus hist. phil. 56a (DDG p. 624, 22). Κλεάνθης κωνοειδεῖς (τοὺς ἀστέρας). – Achilles Tat. p. 133 c. Κλεάνθης αὐτοὺς (sc. τοὺς ἀστέρας) κωνοειδὲς ἔχειν σχῆμά φησι. – Theodoretus Gr. aff. cur. IV 20 (p. 105, 15 Ra.). κωνοειδεῖς δὲ Κλεάνθης ὁ Στωϊκός.

509 Philo de provid. II 48 (p. 79 Aucher). Age interim ponamus inter universum ingenitum ac sempiternum, iuxta illud quod suggerit sermo celeberrimorum philosophantium, sicut conscribunt Parmenides, Empedocles, Zeno, Cleanthes aliique divi homines ac velut verus quidam proprieque sacer coetus. Atqui ex ingenita materia quid miramur si pars aliqua generetur aut corrumpatur, partim per providentiam dei, partim ob rerum ordinem? Namque et ceterorum artificum unus quisque materiem generare haud solet, sed quam sibi sumit, eam figurat formatque et artis ordinem ei imponit. – – Quare iuxta huiusmodi hypothesin deus materiam primam non generavit sempiterne, sed materia ad usum sumpta, per eam caelum et terram atque species animalium plantarumque et omnia fecit – –. Quod nihilominus nullatenus impedit esse providentiam, etsi una cum materia mundus ingenitus supponatur. – 49. Quomodo? Quia non solum creare et edere materiam proprium est providentiae, verum etiam conservare moderarique, quod est factum.

510 Plutarchus de comm. not. 31 p. 1075d. ἔτι τοίνυν ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπυρώσει λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν

Stobaios, *Excerpte*, I, 26, 1i, p. 219, 14 W (Areios Didymos, fr. 34 Diels). Cleanthes spune că luna este de foc, iar ca formă se aseamănă cu o scufie. 506

Aetios, II, 16, 1 (DDG p. 345a 16). Anaxagoras, Democrit și Cleanthes consideră că toate astrele se mișcă de la răsărit spre apus. – Galenos, *Istoria filozofică*, 58 (DDG p. 625, 9). Anaxagoras, Democrit și Cleanthes consideră că toate astrele se mișcă de la răsărit spre apus. 507

Aetios, II, 14, 2 (DDG p. 343). Alți stoici gândesc că astrele sunt sferice, în schimb Cleanthes consideră că astrele sunt conice. – Galenos, *Istoria filozofică*, 56a (DDG p. 624, 22). Cleanthes socotește că astrele sunt conice. – Achilleus Tatios, p. 133 c. Cleanthes afirmă că acestea (*adică astrele*) au formă conică. – Theodoretos din Cyr, *Vindecarea de bolile grecești*, IV, 20 (p. 105, 15 Ra.). …iar stoicul Cleanthes le socotește a fi de formă conică. 508

Philon, *Despre providență*, II, 48 (p. 79 Aucher). Haideți, pentru moment, să presupunem că universul este necreat și veșnic, conform părerilor celor mai vestiți filozofi, precum Empedocle, Zenon și Cleanthes și alți bărbați divini: o adunare aparte și, ca să spun așa, divină. De ce să ne mirăm atunci dacă o parte din materia necreată se naște și piere, în parte prin efectul providenței, în parte supunându-se ordinii lucrurilor? Căci nici unul dintre ceilalți artizani nu obișnuiește să genereze materia, ci îi dă un aspect, un chip și o formă artistică materiei pe care și-a ales-o. […] De aceea, conform unei astfel de ipoteze, zeul nu ar fi generat pe veci prima materie, ci, după ce și-ar fi ales o materie pe care s-o folosească, ar fi făcut cu ea cerul, pământul, speciile de animale și plante: într-un cuvânt, toate lucrurile. […] Dar acest lucru nu împiedică totuși existența providenței, chiar dacă presupunem că lumea, împreună cu materia, este necreată. De ce? Fiindcă providenței îi este specific nu numai să creeze și să producă materia, ci și să conserve și să guverneze ceea ce a fost făcut. 509

Plutarh, *Despre noțiunile comune*, 31, p. 1075d. Iar Cleanthes, susținând conflagrația cosmică, spune că soarele va preschimba luna și 510

ἥλιον ἐξομοιώσειν πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν. ἀλλʼ ὅτι <καὶ> οἱ ἀστέρες, θεοὶ ὄντες, πρὸς τὴν ἑαυτῶν φθορὰν συνεργοῦσι τῷ ἡλίῳ, συνεργοῦντές τι πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν. πολὺς ἂν <οὖν> εἴη γέλως ἡμᾶς περὶ σωτηρίας αὐτοῖς προσεύχεσθαι καὶ σωτῆρας ἀνθρώπων νομίζειν, οἷς κατὰ φύσιν ἔστι τὸ σπεύδειν ἐπὶ τὴν αὑτῶν φθορὰν καὶ ἀναίρεσιν.

511 Philo de Incorr. Mundi cp. 18 (p. 28 Cumont, p. 505 Mang.). μεταβάλλειν δὲ ἢ εἰς φλόγα ἢ εἰς αὐγὴν ἀναγκαῖον (scil. τὸν κόσμον ἐκπυρωθέντα), εἰς μὲν φλόγα, ὡς ᾤετο Κλεάνθης, εἰς δʼ αὐγήν, ὡς ὁ Χρύσιππος.

512 Stobaeus Ecl. I 20, 1 e p. 171, 2 W. (Arii Didymi fr. 36 Diels). Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα πρότερον ἦν.

513 Cicero de nat. deor. II 24. quod quidem Cleanthes his etiam argumentis docet, quanta vis insit caloris in omni corpore: negat enim esse ullum cibum tam gravem, quin is nocte et die concoquatur; cuius etiam in reliquiis inest calor iis, quas natura respuerit. (*Fortasse etiam quae antecedunt verba* ibid. § 23 *ex Cleanthe expressa sunt a Posidonio:*) Sic enim res se habet, ut omnia, quae alantur et quae crescant contineant in se vim caloris, sine qua neque ali possent nec crescere. Nam omne, quod est calidum et igneum, cietur et agitur motu suo; quod autem alitur et crescit, motu quodam utitur certo et aequabili; qui quam diu remanet in nobis, tam diu sensus et vita remanet; refrigerato autem et extincto calore occidimus ipsi et extinguimur (*secuntur verba supra exscripta*).

514 Cornutus cp. 31. Ἡρακλῆς δʼ ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὅλοις τόνος, καθʼ ὃν ἡ φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιά ἐστιν, ἀνίκητος καὶ ἀπεριγένητος οὖσα,

celelalte astre în ceva asemănător sieși și le va asimila. Dar, de vreme ce și astrele, fiind zei, cooperează cu soarele la propria disoluție, în măsura în care cooperează la conflagrație, ar fi ridicol din cale-afară să ne rugăm lor pentru salvarea noastră și să le socotim salvatoarele omenirii pe cele care, prin natura lor, se îndreaptă degrabă spre propria disoluție și distrugere.

511 Philon, *Despre eternitatea lumii*, cap. 18 (p. 28 Cumont, p. 505 Mang.). …în mod necesar va trebui să se transforme în foc sau în lumină (*cosmosul în momentul conflagrației*): în foc, după cum consideră Cleanthes; în lumină, după părerea lui Chrysippos.

512 Stobaios, *Excerpte*, I, 20, 1e, p. 171, 2 W. (Areios Didymos, fr. 36 Diels). Zenon, Cleanthes și Chrysippos susțin că focul transformă materia cosmică într-un fel de lichid seminal și că apoi, din acesta, se reface orânduirea universului așa cum era mai înainte.

513 Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 24. Tocmai acest lucru, anume cât de mare este puterea căldurii prezente în corpuri, îl explică și Cleanthes prin următoarele argumente: căci spune că nu există nici un aliment atât de greu încât să nu poată fi mistuit, prin căldura din organism, zi și noapte; ba chiar și în resturile alimentelor, pe care natura le va fi eliminat, se menține căldura. (*Și cuvintele precedente,* ibid.*, cap. 23, au fost probabil luate de Poseidonios de la Cleanthes.*) Căci lucrurile stau astfel: Toate cele care se hrănesc și cresc conțin o putere a căldurii fără de care nu ar putea nici să se hrănească și nici să crească. Fiindcă orice lucru care are în el căldură și este de natura focului e stimulat și pus în mișcare de un imbold propriu, iar tot ceea ce se hrănește și crește e dotat cu o anumită mișcare regulată și determinată; cât timp aceasta rămâne în noi, atâta durează viața și simțirea noastră; dacă însă această sursă de căldură se răcește și se stinge, noi înșine murim și ne stingem. (*Urmează cuvintele reproduse mai sus.*)

514 Cornutus, cap. 31. Herakles reprezintă tensiunea prezentă în toate lucrurile, potrivit căreia natura este plină de vigoare și tărie, fiind ea

μεταδοτικὸς ἰσχύος καὶ τοῖς κατὰ μέρος καὶ ἀλκῆς ὑπάρχων (*deinde de Alcumenae et Amphitryonis filio disputat, cuius facta a recentioribus cum dei factis permixta sint*, ὥστε δυσδιάκριτα γεγονέναι τὰ τοῦ θεοῦ ἴδια ἀπὸ τῶν περὶ τοῦ ἥρωος ἱστορουμένων). τάχα δ᾽ ἂν ἡ λεοντῆ καὶ τὸ ῥόπαλον ἐκ τῆς παλαιᾶς θεολογίας ἐπὶ τοῦτον μετενηνεγμένα εἴη. – – σύμβολον δ᾽ ἂν ἑκάτερον εἴη ῥώμης καὶ γενναιότητος· ὁ μὲν γὰρ λέων τὸ ἀλκιμώτατον τῶν θηρίων ἐστί, τὸ δὲ ῥόπαλον τὸ καρτερώτατον τῶν ὅπλων. καὶ τοξότης δ᾽ ἂν ὁ θεὸς παρεισάγοιτο κατά τε τὸ πανταχοῦ διϊκνεῖσθαι καὶ κατὰ τὸ ἔντονόν τι ἔχειν καὶ τὴν τῶν βελῶν φοράν. – – οἰκείως δὲ παρέδοσαν αὐτὸν Κῷοι τῇ Ἥβῃ συνοικοῦντα, ὡς ὁλοσχερέστερον αὖ τὸ <σῶμα ἢ > τὴν διάνοιαν ὄντα. ὡς γάρ <φασιν ὁ Εὐριπίδης>

> νέων τι δρᾶν μὲν εὐτονώτεραι χέρες,
> ψυχαὶ δ᾽ ἀμείνους τῶν γεραιτέρων πολύ.

ὑπονοῶ δὲ καὶ τὴν παρ᾽ Ὀμφάλῃ λατρείαν ἐκείνῳ πιθανωτέραν εἶναι προσήκειν, ἐμφαινόντων πάλιν διὰ τούτου τῶν παλαιῶν ὅτι καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους ὑποτάττειν δεῖ ἑαυτοὺς τῷ λόγῳ καὶ τὰ ὑπὸ τούτου προσταττόμενα ποιεῖν, εἰ καὶ θηλύτερόν τι κατὰ τὴν θεωρίαν καὶ τὴν λογικὴν σκέψιν προσπίπτει, τῆς ὀμφῆς, ἣν οὐκ ἀτόπως ἂν δόξαιεν Ὀμφάλην προσηγορευκέναι. Τοὺς δὲ δώδεκα ἄθλους ἐνδέχεται μὲν ἀναγαγεῖν οὐκ ἀλλοτρίως ἐπὶ τὸν θεόν, ὡς καὶ Κλεάνθης ἐποίησεν· οὐ δεῖν δὲ δοκεῖ πανταχοῦ εὑρεσίλογον πρεσβεύειν.

De animalibus

515 Plutarchus πότερα τῶν ζῴων φρονιμώτερα cp. 11 p. 967e. ὁ μὲν οὖν Κλεάνθης ἔλεγε, καίπερ οὐ φάσκων μετέχειν λόγου τὰ ζῷα, τοιαύτῃ θεωρίᾳ παρατυχεῖν· μύρμηκας ἐλθεῖν ἐπὶ μυρμηκιὰν ἑτέραν μύρμηκα νεκρὸν φέροντας· ἀνιόντας οὖν ἐκ τῆς μυρμηκιᾶς ἐνίους οἷον ἐντυγχάνειν αὐτοῖς καὶ πάλιν κατέρχεσθαι· καὶ τοῦτο δὶς ἢ τρὶς γενέσθαι· τέλος δὲ τοὺς μὲν κάτωθεν ἀνενεγκεῖν ὥσπερ λύτρα τοῦ νεκροῦ σκώληκα, τοὺς δ᾽ ἐκεῖνον ἀραμένους, ἀποδόντας δὲ τὸν νεκρὸν οἴχεσθαι. – Aelianus Nat. An. VI 50. Κλεάνθην τὸν Ἄσσιον κατηνάγκασε καὶ ἄκοντα εἶξαι καὶ ἀποστῆναι τοῖς ζῴοις τοῦ καὶ ἐκεῖνα λογισμοῦ μὴ

invincibilă și de necuprins, o tensiune care transmite vigoare și părților și stă la obârșia forței. (*În continuare discută despre fiul Alkmenei și al lui Amphitryon, ale cărui fapte au fost întrețesute de autorii mai recenți cu cele ale zeului*, așa încât e greu să distingem cele proprii zeului de cele povestite în legătură cu eroul.) Poate că blana de leu și bâta atribuite de teologia antică ar fi fost metafore ale acestui lucru. [...] Și una, și cealaltă sunt simboluri ale forței și vitejiei: leul este cel mai puternic dintre animale și bâta – cea mai tare dintre arme. Și probabil că zeul ar fi reprezentat drept arcaș pentru că străbate orice lucru, precum și pentru că are o anumită vigoare și elanul săgeții. [...] Iar legenda cu temei l-a înfățișat conviețuind cu Hebe în Kos, câtă vreme trupul îi era mai împlinit decât mintea. Căci, precum spune și Euripide:

„Brațele tinerilor sunt mai destoinice la faptă,
Dar sufletele celor vârstnici sunt cu mult mai bune."[44]

Și socotesc că e mai aproape de adevăr să i se atribuie slujirea <reginei> Omphale: prin aceasta cei vechi ne arată încă o dată că și cei foarte puternici trebuie să se supună rațiunii și să-i execute ordinele, iar dacă în timpul contemplării și analizei logice apare un element mai fragil, atunci trebuie acționat la porunca vocii <divine>, voce care nu ar părea deloc nepotrivit să fie numită Omphale. Și nu este greșit să i se atribuie zeului cele douăsprezece munci, cum a făcut și Cleanthes; pe de altă parte, se pare că nu trebuie să propovăduim pretutindeni interpretările sofisticate.

Despre viețuitoare

Plutarh, *Care sunt cele mai inteligente dintre animale*, cap. 11, p. 967e. 515
Cleanthes, deși nu considera că animalele ar fi înzestrate cu rațiune, spunea că a asistat la următoarea scenă: niște furnici mergeau spre un mușuroi străin purtând în spinare o furnică moartă; atunci alte furnici au ieșit din acel mușuroi, ca pentru a se întâlni cu primele, și apoi au intrat înapoi. Și asta se petrecu de două sau de trei ori, până când cele din mușuroi au adus de jos o larvă drept răscumpărare pentru cadavru, iar celelalte, luând larva, au lăsat cadavrul și au plecat. – Ailianos, *Despre natura animalelor*, VI, 50. Se spune că această

διαμαρτάνειν, ἀντιλέγοντα ἰσχυρῶς καὶ κατὰ κράτος, ἱστορία τοιαύτη, φασίν. ἔτυχεν ὁ Κλεάνθης καθήμενος καὶ μέντοι καὶ σχολὴν ἄγων μακροτέραν ἄλλως· οὐκοῦν μήρμηκες παρὰ τοῖς ποσὶν ἦσαν αὐτῷ πολλοί· ὃ δὲ ἄρα ὁρᾷ ἐξ ἀτραποῦ τινος ἑτέρας νεκρὸν μύρμηκα μύρμηκας ἄλλους κομίζοντας ἐς οἶκον ἑτέρων καὶ ἑαυτοῖς οὐ συντρόφων, καὶ ἐπί γε τῷ χείλει τῆς μυρμηκιᾶς ἑστῶτας αὐτῷ νεκρῷ, καὶ ἀνιόντας κάτωθεν ἑτέρους καὶ συνιόντας τοῖς ξένοις ὡς ἐπί τινι εἶτα κατιόντας τοὺς αὐτούς, καὶ πλεονάκις τοῦτο· καὶ τελευτῶντας σκώληκα, οἱονεὶ λύτρα, κομίσαι· τοὺς δὲ ἐκεῖνον μὲν λαβεῖν, προέσθαι δὲ ὅνπερ οὖν ἐπήγοντο νεκρόν· καὶ ἐκείνους ὑποδέξασθαι ἀσμένως, ὡς υἱὸν κομιζομένους ἢ ἀδελφόν.

516 Clem. Alex. Strom. VII 6, 33 p. 849 P. διὸ καὶ Κλεάνθης φησὶν ἀνθ’ ἁλῶν αὐτοὺς (scil. τοὺς ὗς) ἔχειν τὴν ψυχήν, ἵνα μὴ σαπῇ τὰ κρέα. Cf. Vol. II p. 206.

517 Stobaeus Floril. 4, 90 Vol. I p. 240 Hense. Κλεάνθης ἔφη τοὺς ἀπαιδεύτους μόνῃ τῇ μορφῇ τῶν θηρίων διαφέρειν.
Idem Stob. Ecl. II 31, 64 p. 212, 22 W.

De anima hominis

518 Tertullianus de An. c. 5. vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis, sed et animae notis similitudinem parentibus in filios respondere de speculo, scilicet morum et ingeniorum et adfectuum: corporis autem similitudinem et dissimilitudinem capere: et animam itaque corpus, similitudini uel dissimilitudini obnoxium. item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare. porro et animam compati corpori, cui laeso ictibus, vulneribus, ulceribus condolescit, et corpos animae, cui adflictae cura, angore, amore coaegrescit, per detrimentum socii vigoris, cuius pudorem et

întâmplare l-a silit pe Cleanthes din Assos să cedeze, deși se împotrivea, și să accepte teza conform căreia animalele nu sunt complet lipsite de unele principii ale rațiunii, lucru pe care-l negase până atunci ferm și cu tărie. Odată, pe când ședea el, având mai mult timp liber decât de obicei, la picioarele lui erau adunate mai multe furnici. Atunci văzu că pe o cărare veneau câteva care purtau în spate cadavrul unei furnici pe care-l duceau spre mușuroiul unora care nu făceau parte din comunitatea lor. Și pe când ele stăteau pe marginea mușuroiului cu cadavrul, altele ieșeau de jos și se uneau cu cele străine ca pentru un scop anume, iar apoi coborau la loc în mușuroi. După ce au făcut așa de mai multe ori, în cele din urmă aduseră o larvă, ca un soi de răscumpărare; atunci primele, luând larva, predară cadavrul pe care-l purtaseră în spinare. Celelalte atunci îl primiră cu bucurie și îl luară acasă ca pe un fiu sau ca pe un frate.

516 Clement din Alexandria, *Stromatele*, VII, 6, 33, p. 849 P. De aceea Cleanthes spune că la porci sufletul îndeplinește funcția sării, căci le împiedică degradarea cărnii.

517 Stobaios, *Antologie*, 4, 90, vol. I, p. 240 Hense. Cleanthes spunea că oamenii needucați se deosebesc de fiare numai prin aspectul exterior. *Idem*, Stobaios, *Eclogae*, II, 34, 64, p. 212, 22 W.

Despre sufletul omenesc

518 Tertulian, *Despre suflet*, cap. 5. Și Cleanthes socotește că fiii se aseamănă ca în oglindă cu părinții, nu numai la trăsăturile corpului, ci și la cele ale sufletului, prin obiceiuri, caracter și afecte; dar asemănările și neasemănările sunt ceva ce ține de corp; așadar sufletul e corp, căci și el este susceptibil de asemănare și neasemănare. La fel, afectările de natură corporală nu comunică, în general, cu cele incorporale, pe când sufletul participă la suferințele trupului, care, dacă e lovit, vătămat sau rănit îl face să sufere, iar trupul ia parte la cele ale sufletului, care, dacă este afectat de griji, frică sau dragoste,

pavorem rubore atque pallore testetur. igitur anima corpus ex corporalium passionum communicatione.
Nemesius de nat. hom. p. 32. ὁ Κλεάνθης τοιόνδε πλέκει συλλογισμόν· οὐ μόνον, φησὶν, ὅμοιοι τοῖς γονεῦσιν γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, ταῖς διαθέσεσι. σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου, σῶμα ἄρα ἡ ψυχή … ἔτι δὲ ὁ Κλεάνθης φησίν· οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι· συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ· καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρὸν γίνεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.
Tertullianus de An. c. 25. unde oro similitudine animae quoque parentibus de ingeniis respondemus secundum Cleanthis testimonium, si non et ex animae semine educimur? Cf. Panaetium ap. Cic. Tusc. I 79.

519 Eusebius praep. evang. XV 20, 2 (Ar. Did. fr. 39 Diels). περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν, ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι, ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως „ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ·“ καὶ „ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.“ ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων· αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει etc. – Cf. Zeno n. 141.

520 Longinus ap. Euseb. praep. evang. XV 21, 3. Ζήνωνι μὲν γὰρ καὶ Κλεάνθει νεμεσήσειέ τις ἂν δικαίως οὕτως σφόδρα ὑβριστικῶς περὶ αὐτῆς (scil. ψυχῆς) διαλεχθεῖσι καὶ ταὐτὸν ἄμφω τοῦ στερεοῦ σώματος εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν φήσασι. – Theodoret. gr. aff. cur. V

îl face să se îmbolnăvească și el prin slăbirea vigorii asociatului său, ale cărui frică și rușine le mărturisește prin paloare și roșeață. Așadar, din această împărtășire a pătimirilor corpului rezultă că sufletul e corp. Nemesios, *Despre natura umană*, p. 32. Cleanthes formulează următorul raționament: noi, spune el, le semănăm părinților noștri nu numai la corp, ci și la suflet, prin pasiunile, obiceiurile și dispozițiile noastre. Dar asemănarea și deosebirea sunt ceva ce ține de corp, și nu de incorporal, așadar sufletul e corp. Mai departe Cleanthes adaugă: un incorporal nu suferă nimic împreună cu un corp și nici invers: numai un corp poate să sufere împreună cu un alt corp. Astfel, sufletul suferă împreună cu corpul atunci când acesta e bolnav și vătămat, și la fel corpul împreună cu sufletul: când sufletul se rușinează, corpul se înroșește, iar când sufletului îi e frică, pălește. Așadar sufletul e corp. Tertulian, *Despre suflet*, cap. 25. Și cum se explică faptul că grație asemănării sufletești suntem ca dispoziție naturală aidoma părinților noștri, după cum arăta Cleanthes, dacă nu am fi produși de această sământă a sufletului? *Cf.* Panaitios, la Cicero, *Tusc.*, I, 79.

519 Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XV, 20, 2 (Areios Didymos, fr. 39 Diels). Confruntând teoriile lui Zenon cu cele susținute de alți filozofi ai naturii, Cleanthes spune că Zenon considera sufletul o exalație, ca și Heraclit, exalație înzestrată cu simțire. Căci, voind să arate că sufletele se nasc neîncetat ca exalații intelectuale, le compara cu râurile, spunând: „Celor ce intră în aceleași râuri le curg în cale mereu alte și alte ape."[45] Iar sufletele sunt și ele exalate de elementul umed. Așadar Zenon, ca și Heraclit, declară că sufletul este exalație, și de aceea susține că este înzestrat cu simțire, fiindcă partea sa conducătoare poate primi prin intermediul simțurilor amprenta lucrurilor și circumstanțelor reale și poate recepta întipăririle acestora; căci aceste <facultăți> îi sunt proprii sufletului. – *Cf.* Zenon, n. 141.

520 Longinos, în Eusebios, *Pregătirea evanghelică*, XV, 21, 3. Lui Zenon și lui Cleanthes li s-ar putea reproșa pe bună dreptate faptul că au vorbit despre el (adică despre suflet) foarte necuviincios, căci amândoi spuneau că sufletul este o exalație a corpului solid. – Theodoretos

27 p. 130, 2 Ra. ἄμφω γὰρ (Ζήνων καὶ Κλεάνθης) τοῦ στερεοῦ σώματος εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν.

521 Galenus de Hippocr. et Plat. plac. II 8 (V p. 283 K., p. 248 ed. Iu. Mueller). εἰ δέ γε ἕποιτο (scil. Διογένης ὁ Βαβυλώνιος) Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ καὶ Ζήνωνι τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φήσαντι τὴν ψυχήν, οὐσίαν δ' αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα etc.

522 Diogenes Laërt. VII 157. Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν (scil. τὰς ψυχὰς) μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνων.

523 Aëtius IV 5, 11 (DDG p. 392 b1). Πυθαγόρας, 'Αναξαγόρας, Πλάτων, Ξενοκράτης, Κλεάνθης θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν.
qui hoc de Cleanthe dixit, philosophum male intelexisse videtur.

524 Scholiasta ad. Nic. Ther. 447, p. 36, 12 Keil. κραντῆρες λέγονται οἱ ὕστερον ἀναβαίνοντες ὀδόντες παρὰ τὸ κραίνειν καὶ ἀποπληροῦν τὴν ἡλικίαν. νεωτέρων γὰρ ἤδη ἡμῶν γενομένων, φύονται οἱ ὀδόντες οὗτοι. Κλεάνθης δὲ σωφρονιστῆρας αὐτοὺς καλεῖ· νῦν ἁπλῶς τοὺς ὀδόντας. σωφρονιστῆρας δὲ διὰ τὸ ἅμα τῷ ἀνιέναι αὐτοὺς καὶ τὸ σῶφρον τοῦ νοῦ λαμβάνειν ἡμᾶς.

525 Seneca Epist. 113, 18. inter Cleanthem et discipulum eius Chrysippum non convenit quid sit ambulatio: Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum; Chrysippus ipsum principale.

526 Apollonius soph. lex. Homer. p. 114 ed. Bekk. s. v. μῶλυ (κ 305) Κλεάνθης δὲ ὁ φιλόσοφος ἀλληγορικῶς φησὶ δηλοῦσθαι τὸν λόγον, δι' οὗ μωλύονται αἱ ὁρμαὶ καὶ τὰ πάθη.

din Cyr, *Vindecarea de bolile grecești*, V, 27, p. 130, 2 Ra. Căci amândoi (Zenon și Cleanthes) socoteau că sufletul este o exalație a corpului solid.

521 Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, II, 8 (V, p. 283 K., p. 248 ed. Iwan Müller). Dacă însă (Diogenes din Babylon) i-ar urma pe Cleanthes, Chrysippos și Zenon, care spuneau că sufletul se hrănește din sânge și că substanța lui este suflul etc.

522 Diogenes Laertios, VII, 157. Cleanthes susține că toate (sufletele) vor continua să existe până la conflagrația cosmică; Chrysippos, în schimb, spune că numai sufletele înțelepților vor avea parte de aceasta.

523 Aetios, IV, 5, 11 (DDG p. 392, b1). Pitagora, Anaxagoras, Platon, Xenokrates, Cleanthes spun că intelectul pătrunde din afară.
Cel care a spus asta despre Cleanthes pare că l-a înțeles greșit pe filozof.

524 Scoliastul la *Theriaka* a lui Nikandros, 447, p. 36, 12 Keil. Se numesc „măsele" dinții care cresc ultimii prin faptul că se dezvoltă și se desăvârșesc la maturitate. Căci ei apar încă din tinerețe. Cleanthes îi numește măsele de minte. Acum se numesc așa doar dinții; iar „măsele de minte" – pentru că, atunci când ies, noi dobândim și facultatea rațională a intelectului.

525 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 113, 18/23. Cleanthes și elevul lui, Chrysippos, nu au căzut de acord cu privire la ce înseamnă „a merge". Cleanthes spune că suflul pornit din partea conducătoare a sufletului se transmite picioarelor; Chrysippos zice că însăși partea conducătoare este cea care acționează.

526 Apollonios sofistul, *Lexicon Homericum*, p. 114 ed. Bekk., s. v. μῶλυ. Filozoful Cleanthes susține că acest termen[46] trebuie înțeles în mod alegoric, ca desemnând ceva care potolește impulsurile și pasiunile.

De Fato

(Cf. n. 551. vol. II, p. 264)

527 Epictet Man. c. 53.

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δέ γε μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Vs. 1 *affert* Arrian. Epict. diss. II 23, 42 III 22, 95 IV 4, 34.
Vs. 1. 2 idem IV 1, 131.
Seneca Epist. 107, 10. et sic adloquamur Iovem cuius gubernaculo moles ista derigitur, quemadmodum Cleanthes noster versibus disertissimis adloquitur; quos mihi in nostrum sermonem mutare permittitur Ciceronis disertissimi viri exemplo. si placuerint, boni consules; si displicuerint, scies me in hoc secutum Ciceronis exemplum.

duc, o parens celsique dominator poli,
quocumque placuit; nulla parendi mora est.
adsum inpiger. fac nolle, comitabor gemens,
malusque patiar, quod pati licuit bono.
ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

De Natura Deorum

(vol. II, p. 299)

528 Cicero de nat. deor. II 13–15. Cleanthes quidem noster quattuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones. primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum; alteram, quam ceperimus ex magnitudine commodorum, quae percipiuntur caeli temperatione, fecunditate terrarum aliarumque commoditatum complurium copia; 14. tertiam quae terreret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis nivibus, grandinibus,

Despre destin
(*cf.* n. 551, vol. II, p. 264)

Epictet, *Manualul*, cap. 53. 527

„Du-mă, o, Zeus, și tu, Ursită,
Oriîncotro mi-a fost menit.
Voi merge drept; și chiar de n-aș mai vrea,
Precum un laș, să vă urmez pe calea cea sortită,
Nu mai puțin vă voi urma.“

Cf. Arrianos, *Disertațiile lui Epictet*, II, 23, 42; III, 22, 95; IV, 4, 34 și IV, 1, 131 (*pentru versul al doilea*).

Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 107, 10. Și astfel să ne îndreptăm glasul către Iupiter, prin cârmuirea căruia este condusă această lume, așa cum îi vorbește Cleanthes al nostru, în frumoasele sale versuri; fie-mi îngăduit să le traduc pe limba noastră, după exemplul lui Cicero, bărbatul cu vorbirea cea mai elegantă. Dacă-ți vor plăcea, prea bine; dacă nu, știi bine că am urmat pilda lui Cicero:

„Stăpâne prea înalt, părinte-al bolților cerești,
Mă supun ție făr-a întârzia. Du-mă oriîncotro voiești!
Sunt gata. Și dacă n-aș vrea, va trebui să te urmez gemând,
Ca un netrebnic îndurând ce omul vrednic rabdă făr-a pregeta.
Îl poartă lin ursita pe cel ce se-nvoiește
Și-l trage după ea pe-acela ce se-mpotrivește.“

Despre natura zeilor
(vol. II, p. 299)

Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 13–15. Cleanthes al nostru vorbea de patru cauze prin care se formează în sufletul oamenilor ideile despre zei. Prima, socotea el, se desprinde din prezicerea viitorului, despre care tocmai am vorbit; a doua este cea pe care ne-o dă înțelegerea avantajelor atât de mari de care ne bucurăm grație climatului temperat, pământului roditor și altor beneficii de care avem parte din belșug. 14. A treia este teama trezită în suflete de cele care ne înspăimântă, precum fulgerele, 528

vastitate, pestilentia, terrae motibus et saepe fremitibus, lapideisque imbribus et guttis imbrium quasi cruentis, tum labibus aut repentinis terrarum hiatibus, tum praeter naturam hominum pecudumque portentis, tum facibus visis caelestibus, tum stellis iis, quas Graeci cometas, nostri cincinnatas vocant . . . tum sole geminato . . . quibus exterriti homines vim quandam esse caelestem et divinam suspicati sunt. 15. quartam causam esse, eamque vel maximam, aequabilitatem motus conversionum<que> caeli, solis, lunae, siderumque omnium distinctionem, varietatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita. – Cic. de nat. deor. III 16. nam Cleanthes, ut dicebas, quattuor modis formatas in animis hominum putat deorum esse notiones. unus is modus est … qui est susceptus ex praesensione rerum futurarum. alter ex perturbationibus tempestatum et reliquis motibus. tertius ex commoditate rerum quas percipimus et copia. quartus ex astrorum ordine caelique constantia.

529 Sextus adv. math. IX 88. ὁ δὲ Κλεάνθης οὕτως συνηρώτα· εἰ φύσις φύσεώς ἐστι κρείττων, εἴη ἄν τις ἀρίστη φύσις· εἰ ψυχὴ ψυχῆς ἐστι κρείττων, εἴη ἄν τις ἀρίστη ψυχή· καὶ εἰ ζῷον τοίνυν κρεῖττόν ἐστι ζῴου, εἴη ἄν τι κράτιστον ζῷον. οὐ γὰρ εἰς ἄπειρον ἐκπίπτειν πέφυκε τὰ τοιαῦτα. ὥσπερ οὖν οὔτε ἡ φύσις ἐδύνατο ἐπ᾽ ἄπειρον αὔξεσθαι κατὰ τὸ κρεῖττον οὔθ᾽ ἡ ψυχὴ, οὔτε τὸ ζῷον. 89. ἀλλὰ μὴν ζῷον ζῴου κρεῖττόν ἐστιν, ὡς ἵππος χελώνης, εἰ τύχοι, καὶ ταῦρος ὄνου καὶ λέων ταύρου· πάντων δὲ σχεδὸν τῶν ἐπιγείων ζῴων καὶ σωματικῇ καὶ ψυχικῇ διαθέσει προέχει τε καὶ κρατιστεύει ὁ ἄνθρωπος. τοίνυν κράτιστον ἂν εἴη ζῷον καὶ ἄριστον. 90. καί<τοι> οὐ πάνυ τι ὁ ἄνθρωπος κράτιστον εἶναι δύναται ζῷον, οἷον εὐθέως ὅτι διὰ κακίας πορεύεται τὸν πάντα χρόνον, εἰ δὲ μή γε, τὸν πλεῖστον (καὶ γὰρ εἴ ποτε περιγένοιτο ἀρετῆς, ὀψὲ καὶ πρὸς ταῖς τοῦ βίου δυσμαῖς περιγίνεται), ἐπίκηρόν τ᾽ ἐστὶ καὶ ἀσθενὲς καὶ μυρίων δεόμενον βοηθημάτων, καθάπερ τροφῆς καὶ σκεπασμάτων καὶ τῆς ἄλλης τοῦ σώματος ἐπιμελείας, πικροῦ τινος τυράννου τρόπον ἐφεστῶτος ἡμῖν καὶ τὸν πρὸς ἡμέραν δασμὸν ἀπαιτοῦντος, καὶ εἰ μὴ παρέχοιμεν ὥστε λούειν αὐτὸ καὶ ἀλείφειν καὶ περιβάλλειν καὶ τρέφειν, νόσους καὶ θάνατον ἀπειλοῦντος. ὥστε

furtunile, norii, zăpezile, grindina, dezastrele, epidemiile, cutremurele și vuietele, ploile cu piatră și picăturile de sânge, surparea și scufundările subite ale pământului, nașterea unor creaturi monstruoase și împotriva naturii atât printre oameni, cât și printre animale, dârele de foc apărute pe cer, stelele pe care grecii le numesc „comete", iar noi, romanii, „cârlionțate" sau dedublarea soarelui. Înspăimântați de toate acestea, oamenii au presupus existența unei forțe cerești și divine. A patra cauză, cea mai importantă, este regularitatea mișcării și rotației cerului, soarelui, lunii și ale tuturor astrelor, splendoarea lor, varietatea, frumusețea și ordinea a căror vedere este suficientă penru a arăta că acestea nu sunt întâmplătoare. – Cicero, *Despre natura zeilor*, III, 16. Căci Cleanthes, după cum spuneai, consideră că ideile cu privire la zei au prins formă în spiritul omenesc în patru moduri. Primul [...] ține de prezicerea viitorului. Al doilea ține de tulburările atmosferice și de alte cataclisme naturale. Al treilea ține de numeroasele binefaceri de care avem parte. Al patrulea mod ține de ordinea astrelor și de regularitatea mișcărilor cerului.

529

Sextus, *Contra învățaților*, IX, 88. Astfel gândea Cleanthes. Dacă există o natură mai bună decât o alta, trebuie să existe și cea mai bună natură. Dacă un suflet e mai bun decât un altul, ar trebui să existe și sufletul cel mai bun. Prin urmare, de asemenea, dacă o viețuitoare e mai bună decât o alta, trebuie să existe și una mai bună ca oricare alta. Căci astfel de judecăți nu pot merge la infinit. Căci, așa cum natura nu poate spori spre mai bine la infinit, nu poate nici sufletul și nici vreo făptură. 89. Dar e adevărat că o viețuitoare e mai bună decât o alta – bunăoară calul față de broasca țestoasă, taurul față de măgar și leul față de taur – și că omul, atât prin alcătuirea sa fizică, cât și prin cea sufletească, este superior și întrece toate vietățile de pe pământ. Omul ar fi, așadar, primul și cel mai bun dintre viețuitoare. 90. Totuși, cu greu s-ar putea socoti că omul e cel mai bun dintre viețuitoare, pentru că, iată, de pildă, își petrece printre rele tot timpul vieții sale sau, dacă nu chiar tot timpul, cea mai mare parte a lui (căci, chiar dacă ajunge să dobândească virtutea, o câștigă târziu, la apusul vieții), și apoi e supus morții, e slab și are nevoie de mii de lucruri: hrană, îmbrăcăminte și tot felul de alte îngrijiri date

οὐ τέλειον ζῷον ὁ ἄνθρωπος, ἀτελὲς δὲ καὶ πολὺ κεχωρισμένον τοῦ τελείου. 91. τὸ δὲ τέλειον καὶ ἄριστον κρεῖττον μὲν ἂν ὑπάρχοι ἀνθρώπου καὶ πάσαις ταῖς ἀρεταῖς συμπεπληρωμένον καὶ παντὸς κακοῦ ἀνεπίδεκτον· τοῦτο δὲ οὐ διοίσει θεοῦ. ἔστιν ἄρα θεός. – cf. Cic. de nat. deor. II 33–36.

530 Cicero de nat. deor. I 37. Cleanthes autem, qui Zenonem audivit una cum eo, quem proxime nominavi (scil. Aristone), tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque conplexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat; idemque quasi delirans in iis libris, quos scripsit contra voluptatem, tum fingit formam quandam et speciem deorum, tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet esse divinius.

531 Philodemus περὶ εὐσεβ. c. 9. (DDG p. 544). λόγον ἡγούμ<ενον τῶν> ἐν <τ>ῷ κόσ<μῳ>.
Cicero de nat. deor. I 37. tum nihil ratione censet esse divinius.
Philodemi frustulum ad Cleanthem probabiliter refertur, cum propter locum, quem inter fragmenta obtinet (p. 75 Gomp.) *tum propter Ciceronis similitudinem; qui hunc locum libris* κατὰ τῆς ἡδονῆς *tribuit.*

532 Aëtius I 7, 17 (DDG p. 302b 15). Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης (τὸν θεὸν) τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν.
Cicero de nat. deor. I 37. tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen. – Minucius Octav. XIX 10. Theophrastus et Zeno et Chrysippus et Cleanthes sunt et ipsi multiformes, sed ad unitatem

trupului, care e asemenea unui tiran crud ce ne-a fost impus și care ne pretinde zi după zi tributul său – să-l spălăm, să-l ungem, să-l îmbrăcăm și să-l hrănim –, iar dacă nu-i plătim tributul, ne amenință cu boli și cu moartea. Așadar, omul nu e o făptură desăvârșită, ci una imperfectă și foarte departe de perfecțiune. 91. În schimb, făptura desăvârșită și perfectă ar fi, de bună seamă, superioară omului, plină de toate virtuțile și cu totul lipsită de rele. Dar atunci, ea nu se va deosebi de divinitate. Așadar, există o divinitate. – *Cf.* Cicero, *Despre natura zeilor*, II, 33–36.

530 Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 37. Însă Cleanthes, care a fost discipol al lui Zenon împreună cu acesta pe care tocmai l-am numit (adică împreună cu Ariston), când spune că însăși lumea este zeul, când acordă acest nume inteligenței și sufletului întregii naturi, când indică drept zeu adevărat văpaia cea mai îndepărtată, care se află în cele mai înalte regiuni ale cerului și, răspândită de jur împrejurul lumii, mărginește, împresoară și cuprinde toate lucrurile, numită, zice el, eter. Și tot el, în scrierea sa contra plăcerii[47], ca unul cuprins de delir, când plăsmuiește o anumită formă și o înfățișare pentru zei, când atribuie corpurilor cerești întreaga natură divină, când socoate că nimic nu este mai divin decât rațiunea.

531 Philodemos, *Despre pietate*, cap. 9 (DDG p. 544). *Logos*-ul conduce lucrurile care sunt în cosmos.
Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 37. …când socoate că nimic nu este mai divin decât rațiunea.
Fragmentul din Philodemos se referă probabil la Cleanthes, atât datorită locului pe care îl ocupă între fragmente, cât și datorită asemănării cu Cicero, care atribuia acest pasaj lucrării Contra plăcerii.

532 Aetios, I, 7, 17 (DDG p. 302b 15). Diogenes, Cleanthes și Oinopides consideră că divinitatea e sufletul cosmosului.
Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 37. …când acordă acest nume inteligenței și sufletului întregii naturi. – Minucius Felix, *Octavius*, XIX, 10. Teofrast, Zenon, Chrysippos și Cleanthes sunt și ei echivoci, însă

providentiae omnes revolvuntur. Cleanthes enim mentem, modo animum, modo aethera, plerumque rationem Deum disseruit.

533 Tertullianus Apol. 21. haec Cleanthes in spiritum congerit quem permeatorem universitatis affirmat.

534 Cicero de nat. deor. I 37. tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat. – Lactantius Inst. I 5. Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum.

535 Plutarchus de aud. poët. 11 p. 31d. δεῖ δὲ μηδὲ τῶν ὀνομάτων ἀμελῶς ἀκούειν, ἀλλὰ τὴν μὲν Κλεάνθους παιδιὰν παραιτεῖσθαι. κατειρωνεύεται γὰρ ἔστιν ὅτε προσποιούμενος ἐξηγεῖσθαι τὸ (Γ 320)

Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων

καὶ τὸ (Π 233)

Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε

κελεύων ἀναγιγνώσκειν ὑφ᾽ ἕν, ὡς τὸν ἐκ τῆς γῆς ἀναθυμιώμενον ἀέρα διὰ τὴν ἀνάδοσιν ἀναδωδωναῖον ὄντα.

Schol. BL Hom. Π 233

Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε]

τινὲς δὲ ἀναδωδωναῖε ὑφ᾽ ἕν παρὰ τὴν ἀνάδοσιν τῶν ἀγαθῶν.

536 Plutarchus de comm. not. 31 p. 1066a. ἀλλὰ Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης ἐμπεπληκότες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῷ λόγῳ θεῶν τὸν οὐρανὸν, τὴν γῆν, τὸν ἀέρα, τὴν θάλατταν, οὐδένα τῶν τοσούτων ἄφθαρτον οὐδ᾽ ἀΐδιον ἀπολελοίπασι, πλὴν μόνου τοῦ Διός, εἰς ὃν πάντας καταναλίσκουσι τοὺς ἄλλους … ταῦτα δὲ οὐχ … τοῖς δόγμασιν ἕπεσθαι, ἀλλ᾽ αὐτοὶ μέγα βοῶντες ἐν τοῖς περὶ θεῶν καὶ προνοίας εἱμαρμένης τε καὶ φύσεως γράμμασι διαῤῥήδην λέγουσι, τοὺς ἄλλους θεοὺς ἅπαντας εἶναι γεγονότας καὶ φθαρησομένους ὑπὸ πυρός, τηκτοὺς κατ᾽ αὐτοὺς ὥσπερ κηρίνους ἢ καττιτερίνους ὄντας.

toți revin la principiul unic al providenței. Căci Cleanthes a susținut că divinitatea este intelectul, o dată – sufletul, altă dată – eterul, de cele mai multe ori – rațiunea.

533 Tertulian, *Apologeticul*, 21. Toate aceste lucruri Cleanthes le adună la un loc în suflu, despre care afirmă că pătrunde în întreaga lume.

534 Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 37. ...când indică drept zeu adevărat văpaia cea mai îndepărtată, care se află în cele mai înalte regiuni ale cerului și, răspândită de jur împrejurul lumii, mărginește, împresoară și cuprinde toate lucrurile, numindu-se, zice el, eter. – Lactantius, *Instituțiile divine*, I, 5. Cleanthes și Anaximenes spun că eterul este Zeul suprem.

535 Plutarh, *Despre cum trebuie tânărul să îi citească pe poeți*, 11, p. 31d. Nici numele nu trebuie neglijate, dar trebuie respins acel joc copilăresc al lui Cleanthes. Căci el se amuză când pretinde că interpretează versurile: „Zeus, părinte, stăpân de pe Ida" și „Zeus, stăpâne, domn al Dodonei"[48], recomandând să se citească ultimele două cuvinte reunite într-unul singur, ca și cum aerul evaporat de pe pământ ar fi „ἀναδωδωναῖον", de la „exalare" (ἀνάδοσις).
Schol. BL Homer, XVI, 233
„Zeus, stăpâne, domn al Dodonei".
Unii citesc „ἀναδωδωναῖε", într-un singur cuvânt, în legătură cu exalarea (ἀνάδοσις) lucrurilor bune.

536 Plutarh, *Despre noțiunile comune*, 31, p. 1066a. Dar Chrysippos și Cleanthes, după ce prin discursul lor au umplut cu zei, ca să spun așa, cerul, pământul, aerul și marea, nu le-au acordat nemurirea și veșnicia nici unuia dintre ei, cu excepția lui Zeus, în care sunt absorbiți de fapt ceilalți [...]; dar acestea nu [...] sunt deduse din teoriile lor, ci ei înșiși le proclamă sus și tare în scrierile lor despre zei, despre providență, despre destin și despre natură, afirmând explicit că toți ceilalți zei sunt supuși nașterii și pieirii prin foc, topindu-se, după cum afirmă ei, ca și cum ar fi din ceară sau din cositor.

537 Stobaeus Ecl. I 1, 12 p. 25, 3. Κλεάνθους.

Κύδιστ᾽ ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἶσ᾽ ἤχου μίμημα λαχόντες
μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ᾽ ἐπὶ γαῖαν·
τῷ σε καθυμνήσω καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείδω.
σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος, ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν,
πείθεται, ᾗ κεν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται·
τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικήτοις ἐνὶ χερσὶν
ἀμφήκη, πυρόεντα, αἰειζώοντα κεραυνόν·
τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῇς φύσεως πάντ᾽ ἔργα <τελεῖται>·
ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσι·
ὡς σὺ τόσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
οὔτε κατ᾽ αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ᾽ ἐνὶ πόντῳ,
πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις·
ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
ὧδε γὰρ εἰς ἕν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥσθ᾽ ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσι,
δύσμοροι, οἵ τ᾽ ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
οὔτ᾽ ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
αὐτοὶ δ᾽ αὖθ᾽ ὁρμῶσιν ἄνοι κακὸν ἄλλος ἐπ᾽ ἄλλο,
οἳ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυσέριστον ἔχοντες,
οἳ δ᾽ ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
ἄλλοι δ᾽ εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.
<ἀλλὰ κακοῖς ἐπέκυρσαν>, ἐπ᾽ ἄλλοτεν δ᾽ ἄλλα φέρονται
σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.
ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε,
ἀνθρώπους <μὲν> ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
ἣν σύ, πατήρ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι

Stobaios, *Excerpte*, I, 1, 12, p. 25, 3. Versurile lui Cleanthes: 537

O, tu, domn peste nemuritori, mult-numit, preaputernic,
Zeus, izvor al naturii, ce toate le-ndrumi după lege,
Fii fericit! Căci a te chema lăsat ne este doar nouă,
Spiță zeiască și-aidoma ție fiind dintre toate
Viețuitoarele ce stăpânesc și calcă pământul.
Ție și puterii tale închin al meu cântec de slavă!
Ție doar cosmosul tot ce dă pământului roată
Liber ți se supune, mergând încotro ți-este vrerea.
Mâinile tale de nebiruit au ca unealtă
Fulgerul despicat, veșnic viu, arzător, care-ndată
Unde amarnic izbești încheagă a naturii lucrare,
Rațiunea comună[49] a lumii-ndrumând pretutindeni,
Cea care unește și-nstrună mulțimea de aștri,
Domn peste toate vădindu-te azi și de-a pururi.
Fără de tine, o, zeu, nimic pe pământ nu se face,
Nici în cereasca sferă divină și nici pe sub ape,
Fără doar ce săvârșesc cei răi în a lor nebunie.
Dar cum tu știi să prefaci strâmbătatea în dreaptă măsură
Și-ordinea în haos s-aduci, și tot ce dușman se arată
Ție prieten îți e, legând astfel bune cu rele,
Rațiunea a toate e una și nepieritoare.
Fug și se-ascund departe de ea cei nevrednici,
Nenorociți muritori ce-ar vrea binele să-l dobândească
Fără să vadă legea divină și nici s-o audă,
De care-ascultând ar avea și cuget, și vrednică viață.
Iată-i cum însă aleargă nebuni după noi și noi rele,
Unii împinși de pofta măririi ce seamănă vrajbă,
Alții pentru foloase ostenindu-se fără măsură,
Alții dorind doar plăcerile trupului și desfătarea;
Veșnic în rău zăbovind, purtați de la una la alta,
Numai potrivnic le iese rodul silinței deșarte.
Însă tu, Zeus, dăruitorul a toate, în neguri
Învăluit, stăpân peste fulger, alungă năpasta,
Ia rătăcirea din sufletul lor, dă-le înțelepciunea

γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,
ὄφρ᾽ ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,
ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
θνητὸν ἐόντ᾽, ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον,
οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

538 Epiphanius adv. Haeres. III 2, 9 (III 37) DDG p. 592, 30. Κλεάνθης τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν λέγει εἶναι τὰς ἡδονάς, καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχήν, καὶ τοὺς θεοὺς μυστικὰ σχήματα ἔλεγεν εἶναι καὶ κλήσεις ἱεράς, καὶ δᾳδοῦχον ἔφασκεν εἶναι τὸν ἥλιον, καὶ τὸν κόσμον μυστήριον καὶ τοὺς κατόχους τῶν θείων τελεστὰς ἔλεγε.

539 Philodemus περὶ εὐσεβ. cp. 13 (DDG p. 547b). ἐν δὲ τῷ δευτέ(ρῳ) (scil. περὶ θεῶν Χρύσιππος) τά τ(ε) εἰς ᾽Ορφέα (καὶ Μ)ουσαῖον ἀναφε(ρόμ)ε(ν)α καὶ (τ)ὰ παρ᾽ (῾Ο)μήρῳ καὶ ῾Ησιόδ(ῳ) καὶ Εὐρι(π)ίδῃ καὶ ποιηταῖς ἄλλοι, (ὡ)ς κα(ὶ) Κλεάνθης, (π)ειρᾶτα(ι συν)οικειοῦ(ν) ταῖς δόξαις αὐτῶ(ν).

540 Macrobius Sat. I 17, 8. Cleanthes (Apollinem) ὡς ἀπ᾽ ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιούμενον, quod ab aliis atque aliis locorum declinationibus faciat ortus.

541 Macrobius Sat. I 17, 36. Cleanthes Lycium Apollinem appellatum notat, quod, veluti lupi pecora rapiunt, ita ipse quoque humorem eripit radiis.

542 Macrobius Sat. I 17, 31. Λοξίας cognominatur, ut ait Oenopides, ὅτι ἐκπορεύεται τὸν λοξὸν κύκλον ἀπὸ δυσμῶν ἐπ᾽ ἀνατολὰς κινούμενος, id est quod obliquum circulum ab occasu ad orientem pergit: aut, ut Cleanthes scribit, ἐπειδὴ καθ᾽ ἕλικας κινεῖται, λοξαὶ γάρ εἰσι καὶ αὗται, quod flexuosum iter pergit.
Cf. Achilles Tat. Isag. 169A. ὁ ζῳδιακὸς καὶ λοξίας ὑπό τινων καλεῖται, ἐπειδὴ ἥλιος τὰς ὁδοὺς ἐν αὐτῷ πορεύεται λοξός. ἐν δὲ τῷ ἡλίῳ ὁ ᾽Απόλλων, ὅς καλεῖται Λοξίας ὑπό τῶν ποιητῶν, εἶναι πιστεύεται. – Cornutus c. 32: λοξῶν δὲ καὶ περισκελῶν ὄντων τῶν

Căreia însuți supus domini după dreptate.
Astfel cum tu ne cinstești, noi cinstirea-ți întoarcem,
Faptele tale slăvind neîncetat: cuvenită ofrandă
Ce muritorii-ți aduc, căci nici zeilor nu le e dată
Alta mai mare decât de-a slăvi legea vie și dreaptă.

538 Epiphanios, *Împotriva ereziilor*, III, 2, 9 (III, 37), DDG p. 592, 30. Cleanthes spune că plăcerile reprezintă binele și frumosul și numea „om“ numai sufletul. Mai susținea că zeii sunt figuri ale misteriilor și denumiri sacre și că soarele este un purtător de torță. Spunea că universul este un misteriu, iar cunoscătorii celor sacre sunt sacerdoți ai misteriilor.

539 Philodemos, cap. 13 (DDG p. 547b). … în cartea a doua din lucrarea *Despre zei*, Chrysippos, ca și Cleanthes, încearcă să îmbine cu propriile doctrine spusele atribuite lui Orfeu și lui Musaios, precum și pe cele ale lui Homer, Hesiod, Euripide și alți poeți.

540 Macrobius, *Saturnalii*, I, 17, 8. Pentru Cleanthes numele „Apollo“ semnifică faptul că „el răsare din mereu alte locuri“ (ἀπ᾽ ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων).

541 Macrobius, *Saturnalii*, I, 17, 36. Cleanthes consideră că Apollo a fost numit Lykios fiindcă, după cum lupii[50] răpesc oile, tot așa razele soarelui iau umezeala.

542 Macrobius, *Saturnalii*, I, 17, 31. După cum spune Oinopides, <Apollo> este numit „Loxias“ fiindcă înaintează parcurgând o traiectorie piezișă (λοξός) de la apus la răsărit; sau, după cum scrie Cleanthes, fiindcă „se mișcă în spirală, căci și aceasta este o mișcare piezișă“, fiindcă el parcurge o traiectorie circulară.
Cf. Achilleus Tatios, *Introducere*, 169A. Unii numesc zodiacul „Loxias“, fiindcă în el soarele parcurge o traiectorie piezișă. Se crede că Apollo, pe care poeții îl numesc „Loxias“, s-ar găsi în soare. – Cornutus, cap. 32. Răspunsurile pe care le dă Apollo ca oracol fiind

χρησμῶν οὓς δίδωσι, Λοξίας ὠνόμασται· ἢ ἀπὸ τῆς λοξότητος τῆς πορείας ἣν ποιεῖται διὰ τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου.

543 Photius s. v. λέσχαι. Κλεάνθης δέ φησιν ἀπονενεμῆσθαι τῷ ᾿Απόλλωνι τὰς λέσχας, ἐξέδραις δὲ ὁμοίας γίνεσθαι, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν ᾿Απόλλω παρ᾽ ἐνίοις Λεσχηνόριον ἐπικαλεῖσθαι. – *Eadem* Suidas s. v. λέσχαι. – Harpocration s. v. *in libro* περὶ θεῶν *haec tradita esse testatur.* – *Causam cognominis accuratius explicat* Cornutus c. 32. καὶ λεσχηνόριον δ᾽ αὐτὸν (᾽Απόλλωνα) προσηγόρευσαν διὰ τὸ τὰς ἡμέρας ταῖς λέσχαις καὶ τῷ ὁμιλεῖν ἀλλήλοις συνέχεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τὰς δὲ νύκτας καθ᾽ ἑαυτοὺς ἀναπαύεσθαι. – Cf. Plut. De Ei apud Delphos cp. 2.

544 Schol. In Hom. Il. Γ 64. Κλεάνθης δὲ ἐν Λέσβῳ οὕτω τιμᾶσθαι χρυσῆν ᾿Αφροδίτην.

545 [Athenaeus XIII 572f. πόρνης δὲ ᾿Αφροδίτης ἱερόν ἐστι παρὰ ᾿Αβυδηνοῖς, ὥς φησι Πάμφιλος· κατεχομένης γὰρ τῆς πόλεως δουλείᾳ τοὺς φρουροὺς τοὺς ἐν αὐτῇ ποτε θύσαντας, ὡς ἱστορεῖ Κλεάνθης ἐν τοῖς Μυθικοῖς, καὶ μεθυσθέντας ἑταίρας πλείονας προσλαβεῖν· ὧν μίαν, κατακοιμηθέντας αὐτοὺς ἰδοῦσαν, ἀνελομένην τὰς κλεῖς καὶ τὸ τεῖχος ὑπερβᾶσαν, ἀπαγγεῖλαι τοῖς ᾿Αβυδηνοῖς. τοὺς δ᾽ αὐτίκα μεθ᾽ ὅπλων ἀφικομένους, ἀνελεῖν μὲν τοὺς φύλακας, κρατήσαντας δὲ ὧν τειχῶν καὶ γενομένους ἐγκρατεῖς τῆς ἐλευθερίας χαριστήρια τῇ πόρνῃ ἀποδιδόντας ᾿Αφροδίτης Πόρνης ναὸν ἱδρύσασθαι.]
[*A Cleanthe Stoico haec aliena sunt.* Νεάνθης *scripsit pro* Κλεάνθης, *Cyziceum intellegens*, Mueller Frg. Hist. Gr. II p. 5. 9. 11. *Eum secuti sunt Kaibelius in editione Athenaei et Zeller.*]

546 Macrobius Sat. I 18, 14. unde Cleanthes ita cognominatum scribit (Dionysum) ἀπὸ τοῦ διανύσαι, quia cotidiano impetu ab oriente ad occasum diem noctemque faciendo caeli conficit cursum.

547 Plutarchus de Is. et Osir. 66 p. 337d. Φερσεφόνην δέ φησί που Κλεάνθης τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα.

piezișe și seci, este numit „Loxias"; sau acest nume îi vine de la traiectoria circulară pe care o parcurge de-a lungul zodiacului.

543 Photios, s. v. *porticuri*. Cleanthes spune că i se dedică lui Apollo porticuri (λέσχαι) ca niște arcade și că același Apollo este numit de unii „Leschenorios". – Suidas, *aceleași lucruri* s. v. *porticuri*. – Harpokration, s. v., *atestă că acestea sunt relatate în lucrarea* Despre zei. – Cornutus, cap. 32, *explică mai clar originea cognomenului*: I-au mai dat lui Apollo și epitetul de „Leschenorios", fiindcă ziua oamenii obișnuiesc să se adune în porticuri și să stea de vorbă, în timp ce noaptea se odihnesc fiecare la casa lui. – *Cf.* Plutarh, *Despre litera „E" de la Delphi*, cap. 2.

544 Scolii la *Iliada* lui Homer, cântul III, versul 64. Iar Cleanthes spune că în Lesbos este venerată o Afrodita din aur.

545 Athenaios, XIII, 572f. La abideni se află un templu dedicat Afroditei Hetaira, cum spune Pamphilos. Odată, pe când cetatea era ținută în sclavie, paznicii cetății, prăznuind după un sacrificiu – după cum povestește Cleanthes în *Povestiri mitologice* –, fiind beți peste măsură, au luat captive mai multe hetaire. Una dintre ele, când văzu că aceștia au adormit, le luă cheile și, sărind zidul, îi anunță pe abideni. Aceștia, venind imediat cu armele în mâini, uciseră gărzile, ocupară zidurile și astfel își redobândiră libertatea. Iar pentru a-i aduce mulțumiri hetairei construiră un templu dedicat Afroditei Hetaira. [*Acestea sunt străine de Cleanthes stoicul. În loc de „Cleanthes", Müller, în* Fragmenta Historicorum Graecorum, II, p. 5. 9. 11, *a scris „Neanthes", adică Neanthes din Kyzikos. L-au urmat Kaibel, în ediția operei lui Athenaios, precum și Zeller.*]

546 Macrobius, *Saturnalii*, I, 18, 14. De aceea Cleanthes scrie că Dionysos a fost numit astfel de la verbul „διαινύω" (a străbate până la capăt), fiindcă printr-o mișcare zilnică străbate bolta cerului de la răsărit la apus, dând naștere zilei și nopții.

547 Plutarh, *Despre Isis și Osiris*, 66, p. 377d. Iar Cleanthes spune undeva că suflul care trece prin recolte și apoi se consumă este Persephone.

De Providentia et Divinatione

(vol. II, p. 322 et 342)

548 Philo de provid. II 74 p. 94 Aucher: Numerus autem planetarum prodest universo; verum hominum est otio praeditorum dinumerare singulorum utilitatem. Haec autem nota sunt non solum ratione, verum etiam sensu, ita movente providentia, quae, ut dicit Chrysippus et Cleanthes, nihil praetermisit pertinentium ad certiorem utiliorumque dispensationem. quod si aliter melius esset dispensari res mundi, eo modo sumpsisset compositionem, qua tenus nihil occurreret ad impediendum deum.

549 Schol. in Hom. Od. α 52 (Cramer Anecd. Oxon. III 416). ὀλοόφρονος] Κλεάνθης δασύνει· τοῦ περὶ τῶν ὅλων φρονοῦντος. – Eustath. In Hom. p. 1389, 55. τὸν Ἄτλαντα … οἱ μὲν ἀλληγοροῦσι εἰς τὴν ἀκάματον καὶ ἀκοπίατον πρόνοιαν, τὴν πάντων αἰτίαν, καὶ ὀλοόφρονα τὸν τοιοῦτον Ἄτλαντα νοοῦσιν, ὡς τὰ ὑπὲρ ὅλων φρονοῦντα ἤγουν τῶν ὅλων φροντιστικόν. διὸ καὶ ὁ Κλεάνθης, ὥς φασιν, ἐδάσυνε τὸ ὁ τῆς ἀρχούσης. – Cornutus c. 26. ὀλοόφρονα δ᾽ αὐτὸν (Ἄτλαντα) εἰρῆσθαι διὰ τὸ περὶ τῶν ὅλων φροντίζειν καὶ προνοεῖσθαι τῆς πάντων αὐτοῦ τῶν μερῶν σωτηρίας.

550 Cicero de divin. I 6. Sed cum Stoici omnia fere illa defenderent, quod et Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset et ea Cleanthes paulo uberiora fecisset etc.

551 Chalcidius in Tim. c. 144. ex quo fieri ut, quae secundum fatum sunt, etiam ex providentia sint, eodemque modo quae secundum providentiam, ex fato, ut Chrysippus putat. alii vero quae quidem ex providentiae auctoritate, fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter, ex providentia, ut Cleanthes.

Despre providență și divinație
(vol. II, pp. 322 și 342)

548 Philon, *Despre providență*, II, 74, p. 94 Aucher: Numărul planetelor este de folos universului; de fapt, este caracteristic oamenilor care dispun de timp liber să identifice utilitatea fiecărui lucru. Însă acestea ne sunt cunoscute nu numai prin rațiune, ci și prin simțuri, lucru asigurat de providența, care, după cum susțin Chrysippos și Cleanthes, n-a omis nimic din cele ce țin de o rânduială cât mai bine determinată și mai utilă a celor existente. Dacă ar exista o altă orânduire a lumii mai bună decât aceasta, providența ar fi ales-o pe aceea, întrucât nimic nu s-ar putea opune voinței zeului.

549 Scolii la *Odiseea* lui Homer, cântul I, versul 52 (Cramer, *Anecdota Graeca*, III, 416). Cleanthes pronunță „ὀλοόφρονος“ cu spirit aspru, în sensul de „cel care se gândește la toate“. – Eustathios, *Comentarii la Homer*, p. 1389, 55. Atlas […] unii îl interpretează în sens alegoric drept providența care nu obosește și nu se oprește, cauza tuturor lucrurilor; ei îl socotesc pe Atlas a fi „ὀλοόφρονος“, adică acela care se gândește la toate sau care se îngrijește de toate. Din acest motiv și Cleanthes, după cum spun unii, pronunța cu spirit aspru „o“-ul inițial. – Cornutus, cap. 26. Atlas era numit „ὀλοόφρονα“ pentru că se gândește la toate lucrurile și se îngrijește de dăinuirea tuturor părților întregului.

550 Cicero, *Despre divinație*, I, 6. În schimb, stoicii au pledat pentru aproape toate acestea, pentru că și Zenon presărase un fel de semințe ale unor astfel de teorii în scrierile sale, pe care Cleanthes, într-o oarecare măsură, le-a făcut să rodească.

551 Chalkidios, *Comentariu la* Timaios, cap. 144. De aici rezultă că ceea ce se întâmplă potrivit destinului se întâmplă potrivit chiar providenței și, în același fel, ceea ce se întâmplă potrivit providenței se întâmplă potrivit chiar destinului, după cum consideră Chrysippos. Alții socotesc însă că ceea ce e cauzat de puterea providenței se întâmplă potrivit

C. FRAGMENTA MORALIA

De Fine Bonorum
(vol. III, p. 3 *sq.*)

552 Stobaeus Ecl. II 7, 6a, p. 76, 3. Κλεάνθης … οὕτως ἀπέδωκε· τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. – Cf. Diog. Laërt. VII 87. ὁ Ζήνων – τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν· ὅπερ ἐστὶ κατ᾽ ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις· ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ περὶ ἡδονῆς. – Clemens Alex. Strom. II 21, 129 p. 497 P. Κλεάνθης δὲ (scil. τέλος ἡγεῖται) τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν * ἐν τῷ εὐλογιστεῖν, ὃ ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν.

553 Cicero de fin. II 69. pudebit te illius tabulae, quam Cleanthes sane commode verbis depingere solebat. iubebat eos, qui audiebant, secum ipsos cogitare pictam in tabula Voluptatem, pulcherrimo vestitu et ornatu regali in solio sedentem; praesto esse Virtutes ut ancillulas, quae nihil aliud agerent, nullum suum officium ducerent, nisi ut Voluptati ministrarent et eam tantum ad aurem admonerent, si modo id pictura intellegi posset, ut caveret, ne quid faceret imprudens, quod offenderet animos hominum, aut quicquam, e quo oriretur aliquis dolor. „nos quidem Virtutes sic natae sumus, ut tibi serviremus; aliud negotii nihil habemus.“

Cf. Aug. de civit. dei V 20. solent philosophi, qui finem boni humani in ipsa virtute constituunt, ad ingerendum pudorem quibusdam philosophis, qui virtutes quidem probant, sed eas voluptatis corporalis fine metiuntur et illam per se ipsam putant appetendam, istas propter ipsam, tabulam quandam verbis pingere, ubi voluptas in sella regali quasi delicata quaedam regina considat, eique virtutes famulae subiciantur,

destinului, dar nu socotesc că ceea ce se întâmplă potrivit destinului e cauzat de providență, cum considera Cleanthes.

C. FRAGMENTE MORALE

Despre binele suprem
(vol. III, p. 3 *sq.*)

552 Stobaios, *Excerpte*, II, 7, 6a, p. 76, 3. Cleanthes […] dădea această definiție: scopul ultim este viața în acord cu natura. – *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 87. Zenon […] a susținut că scopul ultim este a trăi în armonie cu natura, ceea ce înseamnă a duce o viață virtuoasă; căci spre virtute ne conduce pe noi natura. La fel spune și Cleanthes în tratatul său *Despre plăcere*. – Clement din Alexandria, *Stromatele*, II, 21, 129, p. 497 P. Cleanthes consideră că scopul ultim este viața în acord cu natura […], plasându-l în judecata corectă, adică în alegerea celor conforme naturii.

553 Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, II, 69. Te vei rușina că le-ai susținut cauza, când te vei gândi la acel tablou pe care Cleanthes, cu măiestrie, obișnuia să-l înfățișeze în cuvinte. El le cerea celor care îl ascultau să-și închipuie un tablou înfățișând Plăcerea îmbrăcată cu veșminte minunate și plină de podoabe, ca o regină, așezată pe un tron, iar în jurul ei – Virtuțile, ca niște sclave, care nu făceau altceva și nu aveau altă datorie decât să o servească pe ea și să-i șoptească la ureche – dacă pictura poate înfățișa așa ceva – să aibă grijă, nu care cumva să greșească și să facă ceva care ar putea răni sufletele oamenilor sau care le-ar putea produce vreo suferință: „Noi, Virtuțile, ne-am născut pentru a-ți fi sclave și aceasta este singura noastră ocupație."
Cf. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, V, 20. Filozofii care consideră că binele suprem pentru om constă în virtutea însăși, pentru a-i face să se rușineze pe alți filozofi, care admit, ce-i drept, virtuțile, dar le măsoară în funcție de plăcerea trupească, socotind că aceasta

observantes eius nutum, ut faciant quod illa imperaverit, quae prudentiae iubeat, ut vigilanter inquirat, quo modo voluptas regnet et salva sit; iustitiae iubeat, ut praestet beneficia quae potest ad comparandas amicitias corporalibus commodis necessarias, <et> nulli faciat iniuriam, ne offensis legibus voluptas vivere secura non possit; fortitudini iubeat, ut si dolor corpori acciderit, qui non compellat in mortem, teneat dominam suam, id est voluptatem, fortiter in animi cogitatione, ut per pristinarum deliciarum suarum recordationem mitiget praesentis doloris aculeos; temperantiae iubeat, ut tantum capiat alimentorum et si qua delectant, ne per immoderationem noxium aliquid valetudinem turbet et voluptas, quam etiam in corporis sanitate Epicurei maximam ponunt, graviter offendatur. ita virtutes cum tota suae gloriae dignitate tamquam imperiosae cuidam et inhonestae mulierculae servient voluptati; nihil hac pictura dicunt esse ignominiosius et deformius et quod minus ferre bonorum possit aspectus; et verum dicunt.

554 Stobaeus Ecl. II 7, 6e, p. 77, 21 W. εὐδαιμονία δ᾽ ἐστὶν εὔροια βίου. κέχρηται δὲ καὶ Κλεάνθης τῷ ὅρῳ τούτῳ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι καὶ ὁ Χρύσιππος καὶ οἱ ἀπὸ τούτων πάντες, τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαίμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ᾽ εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταυτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν. – Sextus adv. math. XI 30. εὐδαιμονία δέ ἐστιν, ὡς οἱ περὶ τὸν Κλεάνθην, εὔροια βίου.

555 Diogenes Laërt. VII 89. φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.

trebuie căutată pentru ea însăși, în schimb virtuțile – pentru plăcere, obișnuiesc să înfățișeze în vorbe un tablou în care Plăcerea stă așezată pe un tron regesc, aidoma unei gingașe regine, iar virtuțile, ca niște sclave, o slujesc, atente la fiecare gest al ei pentru a-i îndeplini poruncile; înțelepciunii, îi poruncește să ceceteze cu grijă tot ce asigură domnia și bunăstarea plăcerii; dreptății, să împartă cât mai multe binefaceri cu putință aducătoare de prietenii necesare plăcerilor trupești și să nu-i facă nimănui vreo nedreptate, pentru ca nu cumva încălcarea legilor să facă imposibil traiul nestingherit al plăcerilor; curajului – ca, în cazul în care trupul este afectat de vreo suferință neaducătoare de moarte, s-o mențină cu tărie în cuget pe stăpâna sa, plăcerea, așa încât amintirea desfătărilor trecute să domolească durerile prezente; tot ea îi poruncește cumpătării să se înfrupte cu moderație chiar și din mâncărurile preferate, ca nu cumva neînfrânarea să-i dăuneze cumva sănătății și astfel să-i aducă grave neajunsuri plăcerii, care pentru epicurei constă și în sănătate. Astfel, virtuțile, cu toată gloria demnității lor, îi vor sluji plăcerii asemenea unei muieruști nerușinate și cu aere de stăpână. Nimic nu este mai degradant și mai respingător, spun ei, decât acest tablou, pe care cu greu îl pot privi și îndura ochii oamenilor onești. Și au dreptate.

554

Stobaios, *Excerpte*, II, 7, 6e, p. 77, 21 W. Fericirea este bunul curs al vieții. Și Cleanthes s-a folosit de această definiție în scrierile sale, ca și Chrysippos și ca toți discipolii lor, afirmând că fericirea nu este altceva decât o viață fericită, precizând însă că fericirea ca atare este țelul pe care ni-l propunem, pe când scopul ultim este dobândirea fericirii, ceea ce înseamnă același lucru cu a trăi fericit. – Sextus, *Contra învățaților*, XI, 30. După cum susțin discipolii lui Cleanthes, fericirea este bunul curs al vieții.

555

Diogenes Laertios, VII, 89. Prin natură, cu care viața noastră trebuie să fie în acord, Chrysippos înțelege atât natura universală, cât și, în particular, natura omului. Cleanthes, în schimb, interpretează natura cu care trebuie să trăim în armonie numai în sensul de natură universală, fără să o adauge pe cea individuală.

556 Stobaeus Floril. 6, 66 Vol. I p. 304 Hense, 6, 37 Mein. Κλεάνθης ἔλεγεν, εἰ τέλος ἐστὶν ἡ ἡδονή, πρὸς κακοῦ τοῖς ἀνθρώποις τὴν φρόνησιν δεδόσθαι.

De bono et honesto

557 Clemens Alex. Protrept. VI 72 p. 61 P. Κλεάνθης δὲ ὁ Πηδασεύς, ὁ ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφος, οὐ θεογονίαν ποιητικήν, θεολογίαν δὲ ἀληθινὴν ἐνδείκνυται, οὐκ ἀπεκρύψατο τοῦ θεοῦ πέρι ὅ τί περ εἶχεν φρονῶν·

τἀγαθὸν ἐρωτᾷς μ' οἷόν ἐστ'; ἄκουε δή·
τεταγμένον, δίκαιον, ὅσιον, εὐσεβές,
κρατοῦν ἑαυτοῦ, χρήσιμον, καλόν, δέον,
αὐστηρόν, αὐθέκαστον, αἰεὶ συμφέρον,
ἄφοβον, ἄλυπον, λυσιτελές, ἀνώδυνον,
ὠφέλιμον, εὐάρεστον, ἀσφαλές, φίλον,
ἔντιμον, <εὐχάριστον>, ὁμολογούμενον,
εὐκλεές, ἄτυφον, ἐπιμελές, πρᾷον, σφοδρόν,
χρονιζόμενον, ἄμεμπτον, αἰεὶ διαμένον.

Idem Strom. V 14, 110 p. 715 P. Κλεάνθους τε τοῦ Στωϊκοῦ ἔν τινι ποιήματι περὶ τοῦ θεοῦ ταῦτα γεγραφότος ἄκουε· (*secuntur idem versus, sed omittuntur in codice verba* ἀσφαλές, φίλον, ἔντιμον, *ut* ὁμολογούμενον *sequatur illud* εὐάρεστον). *Hunc locum exscribit* Euseb. praep. evang. XIII 13, p. 679, *versus 6, 7 eadem forma praebet, qua locus Protreptici, unde colligitur ipsum* Clementem Strom. V *eandem versuum formam exhibuisse quam in Protreptico, verba* ἀσφαλές – ἔντιμον *omisisse librarium.*

558 Clemens Alex. Strom. II 22, 131 p. 499 P. διὸ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἡδονῆς τὸν Σωκράτην φησὶ παρ' ἕκαστα διδάσκειν, ὡς ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνὴρ, καὶ τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι, ὡς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι· ἀσεβεῖς γὰρ τῷ ὄντι οἱ τὸ συμφέρον ἀπὸ τοῦ δικαίου τοῦ κατὰ νόμον χωρίζοντες.

Cf. Cicero de off. III 11. itaque accepimus Socratem exsecrari solitum eos, qui primum haec natura cohaerentia opinione distraxissent. cui

556 Stobaios, *Antologie*, 6, 66, vol. I, p. 304 Hense, 6, 37 Mein. Cleanthes spunea că, dacă scopul ar fi plăcerea, inteligența le-ar fi fost dată oamenilor spre paguba lor.

Despre bine și moralitate

557 Clemens din Alexandria, *Protrepticul*, VI, 72, p. 61 P. Cleanthes din Assos, filozof stoic, care ne-a făcut cunoscută nu o teogonie poetică, ci o autentică teologie, nu ne-a ascuns gândurile sale în legătură cu divinitatea.

„Mă întrebi ce este binele? Atunci ascultă!
Binele este tot ceea ce-i bine orânduit, drept, sfânt și pios,
Ceea ce se conduce pe sine, folositor, frumos, cum se cuvine,
Auster, simplu și pururea de ajutor,
Ceea ce nu se teme, nu pricinuiește durere, avantajos și nevătămător,
Prielnic, plăcut, sigur, prietenos,
Ceea ce este demn de stimă și recunoștință, una cu sine,
Slăvit, fără trufie, grijuliu, bun și puternic;
Binele este tot ce durează, ce-i fără greșeală și dăinuie veșnic."

Idem, *Stromatele*, V, 14, 110, p. 715 P. Ascultă cele scrise de stoicul Cleanthes într-un poem despre divinitate (*urmează aceleași versuri, dar sunt omise în codice cuvintele* ἀσφαλές, φίλον, ἔντιμον, *astfel încât* ὁμολογούμενον *urmează lui* εὐάρεστον). Eusebios, *Pregătirea evanghelică,* XIII, 13, p. 679, *reproduce acest pasaj, oferind versurile 6 și 7 în aceeași formă ca în pasajul din* Protrepticul, *de unde se deduce că însuși* Clement, *Stromatele,* V, *a oferit aceeași formă a versurilor ca și* Protrepticul, *iar cuvintele* ἀσφαλές … ἔντιμον *au fost omise de copist.*

558 Clement din Alexandria, *Stromatele*, II, 22, 131, p. 499 P. De aceea și Cleanthes, în cartea a II-a a lucrării sale *Despre plăcere*, spune că Socrate învăța pe toată lumea că omul drept este totodată fericit și îl blestema pe cel care, pentru prima dată, a separat ceea ce este drept de ceea ce este util, ca și cum ar fi comis o impietate; căci este o impietate să separi utilul de ceea ce este drept potrivit legii.

Cf. Cicero, *Despre îndatoriri*, III, 11. De aceea, după cum știm, Socrate obișnuia să-i blesteme pe cei care, pentru prima dată, au separat în

quidem ita sunt Stoici assensi, ut et quidquid honestum esset, id utile esse censerent, nec utile quicquam, quod non honestum. – id. de leg. I 33. recteque Socrates exsecrari eum solebat, qui primus utilitatem a iure seiunxisset: id enim querebatur caput esse exitiorum omnium.

De indifferentibus

(vol. III, p. 28)

559 Clemens Alex. Strom. V 3, 17 p. 655 P. καὶ ἡ Κλεάνθους δὲ τοῦ Στωϊκοῦ φιλόσοφος ποιητικὴ ὧδέ πως τὰ ὅμοια γράφει

μὴ πρὸς δόξαν ὅρα, ἐθέλων σοφὸς αἶψα γενέσθαι,
μηδὲ φοβοῦ πολλῶν ἄκριτον καὶ ἀναιδέα δόξαν·
οὐ γὰρ πλῆθος ἔχει συνετὴν κρίσιν οὔτε δικαίαν
οὔτε καλήν, ὀλίγοις δὲ παρ᾽ ἀνδράσι τοῦτό κεν εὕροις.

560 Clemens Alex. Strom. V 14, 110 p. 715 P. ὁ δὲ αὐτὸς (Κλεάνθης) κατὰ τὸ σιωπώμενον τὴν τῶν πολλῶν διαβάλλων εἰδωλολατρείαν ἐπιφέρει·

ἀνελεύθερος πᾶς ὅστις εἰς δόξαν βλέπει,
ὡς δὴ παρ᾽ ἐκείνης τευξόμενος καλοῦ τινος.

idem Protrept. VI 72 p. 61 P. *hos versus adiungit versibus de bono fr. 557, a quibus alieni sunt.*

561 Mantiss. proverb. (in paroemiogr. Gr. vol. II p. 757) cent. I 85.
κακῶς ἀκούειν κρεῖσσον ἢ λέγειν κακῶς.
Κλεάνθους. – „*Inter ecclesiasticorum scriptorum sententias hic trimeter laudatur ab* Antonio Meliss. I 53 *et a* Maximo 10, *vid.* Gregor. Nazianz. carm. p. 157 d." (Wachsm. Comm. II p. 8)

562 Plutarchus de Aud. Poet. c. 12 p. 33c. ὅθεν οὐδ᾽ αἱ παραδιορθώσεις φαύλως ἔχουσιν, αἷς καὶ Κλεάνθης ἐχρήσατο καὶ Ἀντισθένης· ὁ μὲν κ. τ. λ. … ὁ δὲ Κλεάνθης περὶ τοῦ πλούτου (Eur. El. 428)

opinia lor aceste concepte unite prin natură. Stoicii au fost de aceeași părere cu el, în sensul că tot ceea ce este bun din punct de vedere moral este și util și nimic din ceea ce nu e bun din punct de vedere moral nu poate fi util. – *Idem*, *Despre legi*, I, 33. Socrate obișnuia să-l blesteme, pe bună dreptate, pe cel care, pentru prima dată, a separat utilul de lege: căci se plângea că aceasta este originea tuturor relelor.

Despre lucrurile indiferente
(vol. III, p. 28)

559 Clement din Alexandria, *Stromatele*, V, 3, 17, p. 655 P. Lucruri asemănătoare se găsesc și în opera poetică a lui Cleanthes, filozoful stoic:

„Nu căuta să ajungi cât mai iute învățat spre-a fi preamărit în cetate,
Dar nici nu te teme de larma mulțimii năuce și nerușinate,
Căci judecata, dreptatea, frumosul zadarnic le cauți la gloate.
Și rari sunt acei muritori la care pot fi aflate."

560 Clement din Alexandria, *Stromatele*, V, 14, 110, p. 715 P. Același (Cleanthes), condamnând într-un mod învăluit idolatria multora, spune:

„Nu-i un om liber cel ce umblă după faimă,
Sperând a dobândi prin ea vreun bine."

Idem, *Protrepticul*, VI, 72, p. 61 P, *adaugă aceste versuri versurilor despre bine din* fr. 557, *de care sunt străine.*

561 Supliment la proverbe (în *Paroemiographi graeci*, vol. II, p. 757), centuria I, 85. Atribuită lui Cleanthes: „E mai bine să fii vorbit de rău decât să-i vorbești tu de rău pe alții. – Acest trimetru este citat printre spusele scriitorilor ecleziastici de către Antonius Melissa, I, 53, și de Maxim Mărturisitorul, 10; a se vedea Grigore de Nazianz, *Poeme*, p. 157 d" (Wachsmuth, *Commentatio* II *de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio*, p. 8).

562 Plutarh, *Despre cum trebuie tânărul să-i citească pe poeți*, cap. 12, p. 33c. De aceea, nu-s greșite corecturile lui Cleanthes și Antisthenes: ultimul […], iar primul, auzind versurile despre bogăție: (Euripide, *Electra*, 428)

φίλοις τε δοῦναι σῶμά τ' εἰς νόσους πεσὸν
δαπάναισι σῶσαι,

μεταγράφων οὕτω·

πόρναις τε δοῦναι σῶμά τ' εἰς νόσους πεσὸν
δαπάναις ἐπιτρῖψαι.

Dio Chrysost. or. VII § 103 (Vol. I p. 208, 9 Arn.). ἐπεὶ καὶ αὐτοῖς τούτοις τοῖς ἔπεσιν (scil. Eur. El. 428) ἀντείρηκε τῶν πάνυ φιλοσόφων τις, ὃν οὐδείς, ἐμοὶ δοκεῖν, φαίη ἄν ποτε φιλονικοῦντα τούτοις τε ἀντειρηκέναι καὶ τοῖς ὑπὸ Σοφοκλέους εἰς τὸν πλοῦτον εἰρημένοις, ἐκείνοις μὲν ἐπ' ὀλίγον, τοῖς δὲ τοῦ Σοφοκλέους ἐπὶ πλέον, οὐ μήν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς, διὰ μακρῶν, ἅτε οὐ παραχρῆμα κατὰ πολλὴν ἐξουσίαν διεξιών, ἀλλ' ἐν βίβλοις γράφων.

De virtute
(vol. III, p. 48)

563 Plutarchus de Sto. Rep. cp. 7 p. 1034d. ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν ὑπομνήμασι φυσικοῖς εἰπὼν ὅτι „πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί, κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος," ἐπιφέρει κατὰ λέξιν, „ἡ δ' ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ' ἐπὶ τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη."

Cf. Stobaeus Ecl. II 7, 5 b4, p. 62, 24 W. καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μή.

564 Themistius Or. II 27 C. εἰ δὲ αὖ φήσειέ τις κολακείαν εἶναι τῷ Πυθίῳ παραβάλλειν τὸν βασιλέα, Χρύσιππος μὲν ὑμῖν καὶ Κλεάνθης οὐ συγχωρήσει καὶ ὅλον ἔθνος φιλοσοφίας [ἢ] ὁ ἐκ τῆς ποικίλης χορός, οἱ φάσκοντες εἶναι τὴν αὐτὴν ἀρετὴν καὶ ἀλήθειαν ἀνδρὸς καὶ θεοῦ.

Cf. Proclus in Plat. Tim. II 106f. οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι θεῶν καὶ ἀνθρώπων εἰρήκασι. – Cic. de leg. I 25. iam

„Multe-aduce averea: oaspeții-i cinstești,
Și vlaga trupească o redobândești“
le-a modificat astfel:
„Multe-aduce averea: hetaire plătești,
Și vlaga trupească poți s-o prăpădești.“
Dion Chrysostomos, *Discursuri*, VII, cap. 103 (vol. I, p. 208, 9 Arn.). De aceea, versurile acestea (Euripide, *Electra*, 428) au fost contrazise de un filozof faimos pe care, după părerea mea, nimeni nu l-ar fi putut acuza că ar căuta gâlceavă prin cele spuse împotriva lor sau prin cele scrise de Sofocle despre bogăție, referindu-se la primele pe scurt, iar la celelalte – mai detaliat, dar nu ca noi acum, pe larg, căci el nu trata aceste chestiuni *ex tempore* și improvizând cu toată libertatea, ci le scria în cărți.

Despre virtute
(vol. III, p. 48)

563 Plutarh, *Despre contradicțiile stoicilor*, cap. 7, p. 1034d. Cleanthes spune, în *Comentarii despre natură*, cum că „tensiunea este o pală de foc care, dacă se ivește în suflet într-o măsură suficientă pentru a realiza lucrurile care ne revin, poartă numele de forță și vigoare“. Și adaugă, textual: „Această forță sau vigoare, când se manifestă în situațiile care presupun stăruință, înseamnă stăpânire de sine; când împrejurările cer putere de a îndura înseamnă curaj; când cer judecăți de valoare înseamnă dreptate; iar când este vorba de alegere și refuz se numește moderație.“
Cf. Stobaios, *Excerpte*, II, 7, 5 b, p. 62, 24 W. La fel cum forța corpului depinde de tensiunea potrivită a nervilor, tot așa forța sufletului este tensiunea potrivită în judecată, în acțiune și în inacțiune.

564 Themistios, *Discursuri*, II, 27 C. Dacă cineva ar spune că a-l compara pe rege cu Apollo Pitianul e o formă de lingușire, Chrysippos, Cleanthes și întregul neam al filozofilor din cercul stoicilor nu ar consimți, fiindcă ei afirmă că omul și zeul au aceeași virtute și aceeași natură reală.
Cf. Proklos, *Comentariu la* Timaios *al lui Platon*, II, 106f. Stoicii au susținut că virtutea zeilor și a oamenilor este una și aceeași. – Cicero,

vero virtus eadem in homine ac deo est neque alio ullo ingenio praeterea.

565 Diogenes Laërt. VII 92. πλείονας (εἶναι ἀρετὰς ἢ τέτταρας) οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον καὶ ᾽Αντίπατρον.

566 Stobaeus ecl. II 65, 7 W. ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ. πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν, καὶ οἱονεὶ τὸν τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν, κατὰ Κλεάνθην· ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους.

567 Diogenes Laërt. VII 91. διδακτήν τε εἶναι αὐτήν (λέγω δὲ τὴν ἀρετήν) καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τέλους φησὶ καὶ Κλεάνθης, καὶ Ποσειδώνιος ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς.

568 Diogenes Laërt. VII 127. καὶ μὴν τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητήν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον, ὁ μὲν ἀποβλητὴν διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν, ὁ δὲ ἀναπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις.

569 Diogenes Laërt. VII 128. ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς καὶ διὰ παντὸς χρῆσθαι τῇ ἀρετῇ, ὡς οἱ περὶ Κλεάνθην φασίν. ἀναπόβλητος γάρ ἐστι· καὶ πάντοτε τῇ ψυχῇ χρῆται οὔσῃ τελείᾳ ὁ σπουδαῖος.

De affectibus (vol. III, p. 92)

570 Galenus de Hipp. et Plat. plac. V 6 (Vol. V p. 476 K., p. 456 Iu. Mueller.). τὴν μὲν οὖν τοῦ Κλεάνθους γνώμην ὑπὲρ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς ἐκ τῶνδε φαίνεσθαί φησι τῶν ἐπῶν.

Λογισμός. τί ποτ᾽ ἔσθ᾽ ὃ βούλει, θυμέ; τοῦτό μοι φράσον.
Θυμός. <σ>έ γ᾽, ὦ λογισμέ, πᾶν ὃ βούλομαι ποιεῖν.

Despre legi, I, 25. De fapt, virtutea este aceeași în om și în zeu și ea nu se găsește la nici o altă făptură.

565 Diogenes Laertios, VII, 92. Iar Cleanthes, Chrysippos, Antipatros și discipolii lor (consideră că sunt) mai mult (de patru virtuți).

566 Stobaios, *Excerpte*, II, 65, 7 W. Între virtute și viciu nu există nimic intermediar. Toți oamenii sunt împinși spre virtute de la natură și, după părerea lui Cleanthes, toți, ca să zic așa, urmează aceeași regulă precum în cazul hemi-iambilor: când sunt incompleți nu au nici o valoare, dacă sunt completați sunt buni.

567 Diogenes Laertios, VII, 91. Faptul că aceasta (virtutea) poate fi învățată o spune Chrysippos în prima carte a lucrării sale *Despre scop*, o spun Cleanthes și Poseidonios în *Protreptice*…[51]

568 Diogenes Laertios, VII, 127. Chrysippos susține că virtutea poate fi pierdută, Cleanthes în schimb afirmă contrariul. După părerea celui dintâi, virtutea poate fi pierdută din cauza beției sau a melancoliei; după părerea celui de-al doilea, ea nu poate fi pierdută dat fiind caracterul stabil al comprehensiunilor.

569 Diogenes Laertios, VII, 128. Un alt principiu susținut de ei este exercitarea permanentă a virtuții, după cum afirmă Cleanthes și discipolii săi. Căci virtutea nu poate fi pierdută niciodată și înțeleptul își exercită tot timpul mintea, care e desăvârșită.

Despre pasiuni (vol. III, p. 92)

570 Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, V, 6 (vol. V, p. 476 K., p. 456 Iwan Müller). Iar părerea lui Cleanthes despre partea pasională a sufletului pare să fie exprimată, spune el, în versurile:

„Rațiunea: Ce-ai pofti, suflete? Spune-mi drept!
Pasiunea: Să faci, rațiune, tot ce îmi doresc.

Λ. βασιλικόν < εἶ>πε<ς>· πλὴν ὅμως εἶπον πάλιν.
Θ. ὧν ἂν ἐπιθυμῶ, ταῦθ' ὅπως γενήσεται.
ταυτὶ τὰ ἀμοιβαῖα Κλεάνθους φησὶν εἶναι Ποσειδώνιος ἐναργῶς ἐνδεικνύμενα τὴν περὶ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς γνώμην αὐτοῦ, εἴ γε δὴ πεποίηκε τὸν Λογισμὸν τῷ θυμῷ διαλεγόμενον ὡς ἕτερον ἑτέρῳ.

571 Galenus de Hipp. et Plat. plac. IX 1 (Vol. V p. 653 K., p. 653 Iu. Mueller.). Ποσειδώνιος … δείκνυσιν ἐν τῇ περὶ παθῶν πραγματείᾳ διοικουμένους ἡμᾶς ὑπὸ τριῶν δυνάμεων, ἐπιθυμητικῆς τε καὶ θυμοειδοῦς καὶ λογιστικῆς· τῆς δὲ αὐτῆς δόξης ὁ Ποσειδώνιος ἔδειξεν εἶναι καὶ τὸν Κλεάνθην.

572 Galenus de Hipp. et Plat. plac. III 5 (Vol. V 332 K. p. 299 Iu. Mueller.). οὐ μόνον γὰρ Χρύσιππος ἀλλὰ καὶ Κλεάνθης καὶ Ζήνων ἑτοίμως αὐτὸ τιθέασιν (scil. τοὺς φόβους καὶ τὰς λύπας καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα πάθη κατὰ τὴν καρδίαν συνίστασθαι).

573 Stobaeus Floril. 6, 3 Vol. I p. 281 Hense (6, 19 Mein).
ὅστις ἐπιθυμῶν ἀνέχετ' αἰσχροῦ πράγματος,
οὗτος ποιήσει τοῦτ', ἐὰν καιρὸν λάβῃ.

574 Sextus adv. math. XI 74. ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν (scil. τὴν ἡδονὴν) εἶναι μήτ' ἀξίαν ἔχειν αὐτὴν ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι.

575 Stobaeus Floril. 108, 59 Mein. ὁ δὲ Κλεάνθης ἔλεγε τὴν λύπην ψυχῆς παράλυσιν.

De consolatione

576 Cicero Tusc. disp. III 76. sunt qui unum officium consolantis putent „malum illud omnino non esse“, ut Cleanthi placet.

Rațiunea: Vorba ta-i poruncă, ți-am spus-o mereu.
Pasiunea: Să se întâmple-ntocmai după voia mea."
Poseidonios spune că aceste versuri sub formă de replici îi aparțin lui Cleanthes și exprimă limpede părerea acestuia despre partea pasională a sufletului, prin dialogul dintre Rațiune și Pasiune.

571 Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, IX, 1 (vol. V, p. 653 K., p. 653 Iwan Müller). Poseidonios [...], tratând problema pasiunilor, arată că noi suntem conduși de trei facultăți: facultatea apetitivă, cea pasională și cea rațională. Poseidonios a arătat că și Cleanthes era de aceeași părere.

572 Galenos, *Despre învățăturile lui Hippocrate și Platon*, III, 5 (vol. V, p. 332 K., p. 299 Iwan Müller). Nu numai Chrysippos, ci și Cleanthes și Zenon sunt convinși de acest lucru (adică de faptul că spaimele, durerile și toate celelalte pasiuni de acest fel se formează în inimă).

573 Stobaios, *Antologie*, 6, 3, vol. I, p. 281 Hense (6, 19 Mein).
„Cel care stăruie în dorința-i spre nelegiuire
O va-mplini de-ndată ce se ivește prilejul."

574 Sextus, *Contra învățaților*, XI, 74. Dar potrivit lui Cleanthes plăcerea nu este ceva conform naturii, nu mai mult decât ar fi, de pildă, o mătură, și nici nu are vreo valoare în viață.

575 Stobaios, *Antologie*, 108, 59 Mein. Cleanthes spunea că durerea este o pierdere a tensiunii sufletești.

Despre consolare

576 Cicero, *Discuții tusculane*, III, 76. Sunt unii, printre care și Cleanthes, care socotesc că datoria celui ce consolează se mărginește la a arăta că ceea ce credem a fi un rău nu este de fapt unul.

577 Cicero Tusc. disp. III 77. nam Cleanthes quidem sapientem consolatur, qui consolatione non eget. nihil enim esse malum, quod turpe non sit, si lugenti persuaseris, non tu illi luctum, sed stultitiam detraxeris; alienum autem tempus docendi. et tamen non satis mihi videtur vidisse hoc Cleanthes, suscipi aliquando aegritudinem posse ex eo ipso, quod esse summum malum [Cleanthes] ipse fateatur.

De officiis

(vol. III, p. 134 et 172)

578 Seneca de Benef. VI 12, 2. Ille, qui totus ad se spectat et nobis prodest, quia aliter prodesse sibi non potest, eo mihi loco est, quo – – qui captivos suos, ut commodius veneant, pascit – – multum, ut ait Cleanthes, a beneficio distat negotiatio. – cf. ib. II 31, 2. non enim in vicem aliquid sibi reddi voluit (qui beneficium dat), aut non fuit beneficium, sed negotiatio.

579 Seneca de Benef. VI 10, 2. beneficium voluntas nuda non efficit: sed quod beneficium non esset, si optimae ac plenissimae voluntati fortuna defuisset, id aeque beneficium non est, nisi fortunam voluntas antecessit; non enim profuisse te mihi oportet, ut ob hoc tibi obliger, sed ex destinato profuisse. Cleanthes exemplo eiusmodi utitur: „ad quaerendum," inquit, „et accersendum ex Academia Platonem duos pueros misi; alter totam porticum perscrutatus est, alia quoque loca, in quibus illum inveniri posse sperabat, percucurrit, et domum non minus lassus quam irritus redit: alter apud proximum circulatorem resedit, et, dum vagus atque erro vernaculis congregatur et ludit, transeuntem Platonem, quem non quaesierat, invenit. illum, inquit, laudabimus puerum, qui, quantum in se erat, quod iussus est fecit: hunc feliciter inertem castigabimus."

577 Cicero, *Discuții tusculane*, III, 77. În schimb, Cleanthes îl consolează pe înțelept, care nu are nevoie de consolare. Căci, dacă vei încerca să-l convingi pe cel ce suferă că nici un lucru care nu este rușinos nu poate fi un rău, nu-i vei micșora aceluia suferința, ci doar ignoranța. Și pentru asemenea lecții nu ar fi tocmai momentul potrivit. În plus, Cleanthes pare să nu fi remarcat că, uneori, suferința poate fi provocată chiar de ceea ce el însuși recunoaște a fi răul suprem.

Despre îndatoriri
(vol. III, pp. 134 și 172)

578 Seneca, *Despre binefaceri*, VI, 12, 2. Cel care are în vedere numai și numai propriile interese și ne face un bine doar pentru că altfel nu ar putea să-și fie de folos lui însuși îmi pare asemenea [...] celui care își hrănește sclavii doar ca să-i vândă la un preț mai bun [...]. Este o mare diferență, după cum spune Cleanthes, între o binefacere și o afacere. – *Cf. ibidem*, II, 31, 2. Căci cel care face un bine nu a urmărit să primească ceva în schimb: într-un astfel de caz, nu avem de-a face cu o binefacere, ci cu o afacere.

579 Seneca, *Despre binefaceri*, VI, 10, 2. Simpla intenție nu constituie o binefacere; dar, după cum intenția cea mai bună și mai generoasă nu devine binefacere dacă nu e încununată de reușită, la fel, reușita nu devine binefacere decât dacă a fost precedată de o intenție bună. Pentru a-ți rămâne îndatorat, nu trebuie doar ca tu să-mi fi adus un folos, ci să mi-l fi adus în mod intenționat. Cleanthes dă un exemplu de acest fel: „Am trimis doi sclavi să-l caute pe Platon și să-l aducă de la Academie; unul a cercetat cu atenție întreg porticul, a trecut prin toate locurile pe unde spera că l-ar putea găsi și s-a întors acasă obosit și dezamăgit. Celălalt însă s-a oprit să se uite la primul saltimbanc peste care a dat și, în timp ce se distra împreună cu alți sclavi ca un derbedeu și vagabond ce era, l-a găsit, fără să-l fi căutat, pe Platon, care tocmai trecea pe acolo. Noi îl vom lăuda – spune Cleanthes – pe acel sclav care a făcut, atât cât a putut, ceea ce i s-a poruncit; în schimb, pe celălalt, care, fără a face nimic, a avut noroc, îl vom dojeni.“

580 Seneca de Benef. V 14, 1. Cleanthes vehementius agit: „licet," inquit, „beneficium non sit, quod accepit, ipse tamen ingratus est, quia non fuit redditurus, etiam si accepisset. sic latro est, etiam antequam manus inquinet: quia ad occidendum iam armatus est et habet spoliandi atque interficiendi voluntatem. exercetur et aperitur opere nequitia, non incipit. sacrilegi dant poenas, quamvis nemo usque ad deos manus porrigat."
Ex libro περὶ χάριτος.

581 Stobaeus Floril. 28, 17 Vol. I p. 621 Hense (28, 14 Mein). Κλεάνθης ἔφη τὸν ὀμνύοντα ἤτοι εὐορκεῖν ἢ ἐπιορκεῖν, καθ' ὃν ὄμνυσι χρόνον. ἐὰν μὲν γὰρ οὕτως ὀμνύῃ ὡς ἐπιτελέσων τὰ κατὰ τὸν ὅρκον, εὐορκεῖν, ἐὰν δὲ πρόθεσιν ἔχων μὴ ἐπιτελεῖν, ἐπιορκεῖν.

582 Seneca Epist. 94, 4. Cleanthes utilem quidem iudicat et hanc partem (scil. Philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta, nec in universum componit hominem, sed marito suadet quomodo se gerat adversus uxorem, patri quomodo educet liberos, domino quomodo servos regat), sed imbecillam nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit.

583 Stobaeus Floril. 6, 4 Vol. I p. 281 Hense (6, 20 Mein).
πόθεν ποτ' ἆρα γίνεται μοιχῶν γένος;
ἐκ κριθιῶντος ἀνδρὸς ἐν ἀφροδισίοις.

584 Theophilus ad. Autol. III 5 p. 119c. τί σοι ἔδοξε τὰ Ζήνωνος ἢ τὰ Διογένους καὶ Κλεάνθους, ὁπόσα περιέχουσιν αἱ βίβλοι αὐτῶν διδάσκουσαι ἀνθρωποβορίας, πατέρας μὲν ὑπὸ ἰδίων τέκνων ἕψεσθαι καὶ βιβρώσκεσθαι καὶ, εἴ τις οὐ βούλοιτο ἢ μέλος τι τῆς μυσερᾶς τροφῆς ἀποῤῥίψειεν, αὐτὸν κατεσθίεσθαι τὸν μὴ φαγόντα;

580 Seneca, *Despre binefaceri*, V, 14, 1. Cleanthes o spune mai apăsat: „Chiar dacă ceea ce a primit nu este o binefacere, totuși este nerecunoscător acela care, chiar dacă ar fi primit o binefacere reală, nu ar fi răsplătit-o." Astfel, cel care s-a înarmat pentru a omorî și are dorința de a jefui și de a ucide este ticălos, chiar înainte de a-și mânji mâinile. Ticăloșia lui este pusă în practică și se manifestă în faptă, dar nu începe cu ea. Oamenii sunt pedepsiți pentru sacrilegiu, deși nici unul nu reușește să-și întindă mâinile până la zei."
Din lucrarea Despre recunoștință.

581 Stobaios, *Antologie*, 28, 17, vol. I, p. 621 Hense (28, 14 Mein). Cleanthes spunea că cel care jură fie jură drept, fie jură strâmb, și aceasta chiar în timp ce rostește jurământul. Căci dacă jură cu gândul de a îndeplini ce a jurat înseamnă că jură drept; dacă în schimb nu are intenția aceasta înseamnă că jură strâmb.

582 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 94, 4. Cleanthes socotește folositoare și această parte (adică „a filozofiei, care oferă învățături potrivite fiecăruia în funcție de situația lui particulară și nu se referă la formarea omului în ansamblu, ci îl sfătuiește pe soț cum să se poarte cu soția sa, pe părinte – cum să-și crească copiii, pe stăpâni – cum să-și conducă sclavii"[52]), dar șubredă dacă nu decurge din sistemul întreg și dacă nu se cunosc principiile și ideile de bază ale filozofiei.

583 Stobaios, *Antologie*, 6, 4, vol. I, p. 281 Hense (6, 20 Mein).
„De unde vine tagma adulterilor?
De la omul care se ghiftuiește în plăcerile dragostei."

584 Theophilos, *Către Autolykos*, III, 5, p. 119c. Cum îți par tezele lui Zenon, Diogenes și Cleanthes, cuprinse în cărțile lor, care ne învață canibalismul, cum ar fi ca părinții să fie fierți și devorați de propriii copii, iar dacă unul refuză sau dă deoparte vreo bucată din cumplita hrană, să fie el însuși mâncat?

585 Sextus Pyrrh. hypot. III 199. 200. παρ’ ἡμῖν μὲν αἰσχρόν, μᾶλλον δὲ καὶ παράνομον νενόμισται τὸ τῆς ἀῤῥενομιξίας, παρὰ Γερμανοῖς δέ, ὥς φασίν, οὐκ αἰσχρόν – – καὶ τί θαυμαστόν, ὅπου γε καὶ οἱ ἀπὸ τῆς κυνικῆς φιλοσοφίας καὶ οἱ περὶ τὸν Κιτιέα Ζήνωνα καὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον ἀδιάφορον τοῦτο εἶναί φασιν;

586 Stobaeus Floril. 42, 2 (Vol. I p. 760 Hense).

κακουργότερον οὐδὲν διαβολῆς ἔστι πω·
λάθρα γὰρ ἀπατήσασα τὸν πεπεισμένον
μῖσος ἀναπλάττει πρὸς τὸν οὐδὲν αἴτιον.

De civitate

587 Stobaeus Ecl. II 7, 111, p. 103, 12 W. ἱκανῶς δὲ καὶ Κλεάνθης περὶ τὸ σπουδαῖον εἶναι τὴν πόλιν λόγον ἠρώτησε τοιοῦτον. πόλις μὲν <εἰ> ἔστιν οἰκητήριον κατασκεύασμα, εἰς ὃ καταφεύγοντας ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν, οὐκ ἀστεῖον δὴ πόλις ἐστίν; ἀλλὰ μὴν τοιοῦτόν ἐστιν ἡ πόλις οἰκητήριον· ἀστεῖον ἄρ’ ἔστιν ἡ πόλις.

588 Seneca de Tranq. An. I 10. promptus compositus sequor Zenona, Cleanthem, Chrysippum, quorum tamen nemo ad rem publicam accessit, at nemo non misit.

Varia

589 Diogenes Laërt. VIII 14. ἐνίοτε δὲ καὶ χαλκὸν εἰσέπραττε τοὺς περιϊσταμένους (ὁ Ζήνων) * * * * * * * τὸ διδόναι μὴ ἐνοχλεῖν, καθά φησι Κλεάνθης ἐν τῷ περὶ χαλκοῦ.

590 Philodemus περὶ φιλοσόφων Vol. Hercul. VIII col. 13, 18. κ(αὶ Κλ)εάνθης ἐν (τῶ)ι περὶ στ(ήλη)ς (ὡ)ς Διογένους αὐτῆ(ς) μνη(μονεύ)ει καὶ ἐπαιν(εῖ) καὶ (μικρὸν) ὕστε(ρ)ον ἐν αὐτ(ῶι τού)τ(ωι καθά)π(ερ ἑτ)έρ(ω)θ’ ἐνίων (ἔ)χθεσι(ν) [l. ἔκθεσιν] (ποι)ε(ῖτ)αι.

585 Sextus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 199, 200. La noi dragostea dintre bărbați este socotită un lucru rușinos, chiar contrar legilor; în schimb, după cum se spune, la germani nu trece drept lucru rușinos. […] Și ce e de mirare că adepții filozofiei cinice și discipolii lui Zenon din Kition, Cleanthes și Chrysippos spun că este ceva indiferent?

586 Stobaios, *Antologie*, 42, 2 (vol. I, p. 760 Hense).

„Nimic nu e mai rău ca defăimarea.
Căci pe ascuns ea îl înșală pe credul
Și naște ura contra celui fără vină."

Despre cetate

587 Stobaios, *Excerpte*, II, 7, 111, p. 103, 12 W. Iar cu privire la faptul că cetatea e un lucru bun s-a exprimat și Cleanthes prin următorul raționament concludent: „Dacă o cetate e acea așezare destinată locuirii în care se poate găsi refugiu pentru a da sau a primi satisfacție, nu e oare o instituție bună? Dar de fapt cetatea e chiar acest loc, deci e o instituție bună."

588 Seneca, *Despre liniștea sufletului*, I, 10. Sunt gata să-i urmez fără șovăire pe Zenon, Cleanthes și Chrysippos, dintre care nici unul n-a luat parte personal la treburile publice, dar toți le-au recomandat.

Diverse fragmente

589 Diogenes Laertios, VII, 14. Uneori (Zenon) percepea bani de la cei care se adunau în jurul lui, ca aceștia <de teamă să nu fie puși la plată> să nu-l mai stingherească, cum povestește Cleanthes în cartea sa *Despre bani.*

590 Philodemos, *Despre filozofi*, *Volumele de la Herculaneum*, VIII, col. 13, 18. În lucrarea *Despre stelă*, Cleanthes amintește <*Republica*>, atribuindu-i-o lui Diogenes, o laudă și, puțin mai departe în aceeași lucrare, precum și în altele, face o expunere a ei.

591 Athenaeus XI 467d. Κλεάνθης δὲ ὁ φιλόσοφος ἐν τῷ περὶ μεταλήψεως ἀπὸ τῶν κατασκευασάντων φησὶν ὀνομασθῆναι τήν τε Θηρίκλειον κύλικα καὶ τὴν Δεινιάδα. – ib. 471b. Κλεάνθης δ' ἐν τῷ περὶ μεταλήψεως συγγράμματί φησι „τὰ τοίνυν εὑρήματα καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἔτι κατάλοιπά ἐστι, οἷον Θηρίκλειος, Δεινιάς, Ἰφικρατίς. ταῦτα γὰρ πρότερον συνιστόρει τοὺς εὑρόντας, φαίνεται δ' ἔτι καὶ νῦν. εἰ δὲ μὴ ποιεῖ τοῦτο, μεταβεβληκὸς ἂν εἴη μικρὸν τοὔνομα. ἀλλά, καθάπερ εἴρηται, οὐκ ἔστιν πιστεῦσαι τῷ τυχόντι."

Spuria

592 Certamen Homer. et Hesiod. P. 4, 18 ed. Nietzsche (in act. societ. philol. Lips. tom. I fasc. 1). Ἑλλάνικος μὲν γὰρ καὶ Κλεάνθης Μαίονα λέγουσιν (πατέρα Ὁμήρου).
Cf. Procl. vit. Hom. ap. Gaisford. Hephaestion p. 516: οἱ μὲν οὖν Σμυρναῖον αὐτὸν ἀποφαινόμενοι Μαίονος μὲν πατρὸς λέγουσιν εἶναι. – ib., p. 517. Μαίονα γάρ φασι (scil. Ἑλλάνικος καὶ Δαμάστης καὶ Φερεκύδης) τὸν Ὁμήρου πατέρα.

593 [Porphyrius, vit. Pythag., 1, 2. Κλεάνθης ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν μυθικῶν Σύρον, ἐκ Τύρου τῆς Συρίας (scil. Mnesarchum, patrem Pythagorae). σιτοδείας δὲ καταλαβούσης τοὺς Σαμίους προσπλεύσαντα τὸν Μνήσαρχον κατ' ἐμπορίαν μετὰ σίτου τῇ νήσῳ ἀποδόμενον τιμηθῆναι πολιτείᾳ. Πυθαγόρου δ' ἐκ παίδων εἰς πᾶσαν μάθησιν ὄντος εὐφυοῦς, τὸν Μνήσαρχον ἀπαγαγεῖν αὐτὸν εἰς Τύρον, ἐκεῖ δὲ τοῖς Χαλδαίοις συστάντα μετασχεῖν τούτων ἐπὶ πλεῖον ποιῆσαι, ἐπανελθόντα δ' εἰς τὴν Ἰωνίαν ἐντεῦθεν τὸν Πυθαγόραν πρῶτον μὲν Φερεκύδῃ τῷ Συρίῳ ὁμιλῆσαι, δεύτερον δ' Ἑρμοδάμαντι τῷ Κρεοφυλείῳ ἐν Σάμῳ ἤδη γηράσκοντι. λέγει δ' ὁ Νεάνθης ἄλλους εἶναι οἳ τὸν πατέρα αὐτοῦ Τυρρηνὸν ἀποφαίνονται τῶν τὴν Λῆμνον ἐποικησάντων, ἐντεῦθεν δὲ κατὰ πρᾶξιν εἰς Σάμον ἐλθόντα καταμεῖναι καὶ ἀστὸν γενέσθαι. πλέοντος δὲ τοῦ Μνησάρχου εἰς τὴν Ἰταλίαν συμπλεύσαντα τὸν Πυθαγόραν νέον ὄντα κομιδῇ σφόδρα οὖσαν εὐδαίμονα καὶ τόθ' ὕστερον εἰς αὐτὴν ἀποπλεῦσαι. καταλέγει δ' αὐτοῦ καὶ ἀδελφοὺς δύο, Εὔνοστον καὶ

591 Athenaios, XI, 467d. Filozoful Cleanthes, în lucrarea sa *Despre schimbare*, spune că potirul se numește Terikleios și Deinias, după meșterii care l-au făurit. – *Ibidem*, 471b. Cleanthes, în lucrarea sa *Despre schimbare*, spune: „Așadar invențiile și toate cele asemenea lor care ne-au rămas, cum ar fi Terikleios, Deinias și Iphikratis. Căci aceste denumiri îi evocau la început pe cei care le-au născocit, ca de altfel și acum. Dacă n-ar fi așa, numele ar fi puțin schimbat. Dar, după cum am spus, nu trebuie să credem că numele s-ar datora întâmplării."

Fragmente incerte

592 *Întrecerea dintre Homer și Hesiod*, p. 4, 18 ed. Nietzsche (în *Acta Societatis Philologae Lipsiensis*, vol. I, fasc. 1). Căci Hellanikos și Cleanthes spun că (tatăl lui Homer) a fost Maion.
Cf. Proklos, *Viața lui Homer*, la Gaisford, *Hephaestion*, p. 516: Unii, arătând că este născut în insula Smyrna, spun că tatăl lui Homer a fost Maion. – *Ibidem*, p. 517. Căci Hellanikos, Damastes și Pherekydes spun că Maion a fost tatăl lui Homer.

593 [Porphyrios, *Viața lui Pitagora*, 1, 2. […] Cleanthes, în cartea a V-a a lucrării sale *Mythica*, scrie că (Mnesarchos, tatăl lui Pitagora), era sirian, născut la Tyr, în Siria. Odată, fiind lipsă de grâne în Samos, Mnesarchos a plecat pe mare spre insulă cu intenția de a face comerț cu grâu; ca urmare, a fost răsplătit cu dreptul de cetățenie. Întrucât încă din copilărie Pitagora era înzestrat pentru toate științele, Mnesarchos l-a dus la Tyr, unde l-a încredințat chaldeenilor, în preajma cărora tânărul dobândi multe cunoștințe. Se întoarse apoi în Ionia, unde urmă mai întâi școala lui Pherekydes sirianul, iar apoi, în Samos, pe cea a lui Hermodamas, discipol al lui Kreophylos, aflat în pragul bătrâneții. Dar, spune Cleanthes, potrivit altora, tatăl lui Pitagora ar fi fost unul dintre acei tirenieni care au colonizat insula Lemnos; și, mergând el odată la Samos cu treburi, a rămas acolo și a dobândit cetățenia. Pitagora, care îl însoțise pe Mnesarchos în călătoriile lui în Italia, s-a întors mai apoi pe aceste meleaguri, care

Τυρρηνόν πρεσβυτέρους. – Clemens Alex., Strom., I, p. 129 S. ὡς δὲ Νεάνθης Σύριος ἢ Τύριος (fuit Pythagoras). – Theodoret., Graec. aff. cur., I, 24 p. 11, 13 Ra. ὁ δὲ Νεάνθης Τύριον (Πυθαγόραν) ὀνομάζει.]

594 [Pseudo-Plut., de Fluviorum nominibus, V, 3. παράκειται δ' [αὐτῷ] τὸ Καυκάσιον ὄρος· ἐκαλεῖτο δὲ τὸ πρότερον Βορέου κοίτη δι' αἰτίαν τοιαύτην. Βορέας δι' ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν Χιόνην ἁρπάσας, τὴν Ἀρκτούρου θυγατέρα, κατήνεγκεν εἴς τινα λόφον, Νιφάντην καλούμενον, καὶ ἐγέννησεν ἐκ τῆς προειρημένης υἱὸν Ὕρπακα, τὸν διαδεξάμενον Ἡνιόχου τὴν βασιλείαν. μετωνομάσθη δὲ τὸ ὄρος κοίτη Βορέου. προσηγορεύθη δὲ Καύκασος διὰ περίστασιν τοιαύτην. μετὰ τὴν γιγαντομαχίαν Κρόνος, ἐκκλίνων τὰς Διὸς ἀπειλὰς, ἔφυγεν εἰς τὴν ἀκρώρειαν Βορέου κοίτης, καὶ εἰς κροκόδειλον μεταμορφωθεὶς <ἔλαθεν· ὁ δὲ Προμηθεὺς> ἕνα τῶν ἐγχωρίων ποιμένα, Καύκασον, ἀναταμὼν, καὶ κατανοήσας αὐτοῦ τὴν διάθεσιν τῶν σπλάγχνων, εἶπεν οὐ μακρὰν εἶναι τοὺς πολεμίους. ὁ δὲ Ζεὺς ἐπιφανεὶς τὸν μὲν πατέρα δήσας πλεκτῷ ἐρίῳ κατεταρτάρωσεν· τὸ δ' ὄρος εἰς τιμὴν τοῦ ποιμένος Καύκασον μετονομάσας, προσέδησεν αὐτῷ τὸν Προμηθέα καὶ ἠνάγκασεν αὐτὸν ὑπὸ σπλαγχνοφάγου ἀετοῦ βασανίζεσθαι, ὅτι παρηνόμησεν εἰς τὰ σπλάγχνα, ὡς ἱστορεῖ Κλεάνθης ἐν γ´ θεομαχίας.]

595 [Pseudo-Plut., de Fluv, V, 4. γεννᾶται δ' ἐν αὐτῷ (Caucaso) βοτάνη Προμήθειος καλουμένη, ἣν Μήδεια συλλέγουσα καὶ λειοτριβοῦσα πρὸς ἀντιπαθείας τοῦ πατρὸς ἐχρήσατο, καθὼς ἱστορεῖ ὁ αὐτός (scil. Cleanthes).]

596 [Pseudo-Plut., de Fluv, XVII, 4. γεννᾶται δ' ἐν αὐτῷ (Taygeto) βοτάνη καλουμένη Χαρισία ἣν <αἱ> γυναῖκες ἔαρος ἀρχομένου τοῖς τραχήλοις περιάπτουσι καὶ ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν συμπαθέστερον ἀγαπῶνται· καθὼς ἱστορεῖ Κλεάνθης ἐν α´ περὶ ὀρῶν.]

erau deosebit de prospere și atunci. Cleanthes îi atribuie și doi frați mai mari, anume pe Eunostos și pe Tyrrhenos. – Clement din Alexandria, *Stromatele*, I, p. 129 S. Potrivit lui Neanthes, Pitagora era din Siria sau din Tyr. – Theodoretos din Cyr, *Vindecarea de bolile grecești*, I, 24, p. 11, 13 Ra. Neanthes îl numește Pitagora din Tyr.]

594 [Pseudo-Plutarh, *Despre numele râurilor*, V, 3. Lângă el se înălța muntele Caucaz, care înainte se numea „Patul lui Boreas“ din următorul motiv: Boreas, cuprins de dragoste pentru Chion, fiica lui Arktouros, o răpi și o duse pe o înălțime numită Niphantes, iar Chion, cea amintită mai sus, dădu naștere unui fiu, Hyrpax, care l-a urmat la domnie pe Enioch. De aceea muntele a fost numit „Patul lui Boreas“. Apoi își luă numele de Caucaz dintr-o altă întâmplare: după lupta giganților, pentru a se feri de amenințările lui Zeus, Kronos se refugie pe creasta „Patului lui Boreas“ și aici, transformat în crocodil, <se ascunse. Dar Prometeu>, omorând un cioban din acele locuri pe nume Caucaz, după ce îi examină măruntaiele, spuse că dușmanii nu erau departe. Atunci își făcu apariția Zeus, care, legându-și tatăl cu o funie strașnică, îl coborî în Tartar. Iar după ce îi dădu muntelui, în onoarea ciobanului, numele de Caucaz, îl legă acolo pe Prometeu și îl supuse torturii, punând un vultur să-i mănânce măruntaiele, întrucât încălcase legea privind examinarea măruntaielor, după cum ne povestește Cleanthes în cartea a III-a din lucrarea *Teomahia*.]

595 [Pseudo-Plutarh, *Despre numele râurilor*, V, 4. Creștea pe Caucaz o iarbă numită „iarba lui Prometeu“, pe care Medeea, după ce a cules-o și a pisat-o, a folosit-o ca leac împotriva vrăjmășiei tatălui ei, după cum povestește tot el (adică Cleanthes).]

596 [Pseudo-Plutarh, *Despre numele râurilor*, XVII, 4. Pe Taygetos creștea o iarbă numită Charisia, pe care femeile, la începutul primăverii, o puneau la gât și astfel erau iubite cu mai multă pasiune de bărbați, după cum povestește Cleanthes în cartea întâi a lucrării *Despre munți*.]

CLEANTHIS APOPHTHEGMATA

597 Diogenes Laërt. VII, 169. φασὶ δὲ καὶ ᾿Αντίγονον αὐτοῦ πυθέσθαι ὄντα ἀκροατήν, διὰ τί ἀντλεῖ; τὸν δ᾿ εἰπεῖν „ἀντλῶ γὰρ μόνον; τί δ᾿; οὐχὶ σκάπτω; τί δ᾿; οὐκ ἄρδω; καὶ πάντα ποιῶ φιλοσοφίας ἕνεκα.“ καὶ γὰρ ὁ Ζήνων αὐτὸν συνεγύμναζεν εἰς τοῦτο, καὶ ἐκέλευεν ὀβολὸν φέρειν ἀποφορᾶς. – Plut. de vitand. aere alieno 7, 5 p. 830c. Κλεάνθην δὲ ὁ βασιλεὺς ᾿Αντίγονος ἠρώτα, διὰ χρόνου θεασάμενος ἐν ταῖς ᾿Αθήναις „ἀλεῖς ἔτι, Κλεάνθες“; „ἀλῶ, φησίν, ὦ βασιλεῦ, ὃ ποιῶ ἕνεκα τοῦ Ζήνωνος μὴ ἀποστῆναι μηδὲ φιλοσοφίας.“

598 Diogenes Laërt. VII 171. προκρίνων δὲ τὸν ἑαυτοῦ βίον τοῦ τῶν πλουσίων, ἔλεγεν, ἐν ᾧ σφαιρίζουσιν ἐκεῖνοι τὴν σκληρὰν καὶ ἄκαρπον αὐτὸς ἐργάζεσθαι, σκάπτων.

599 Diogenes Laërt. VII 170. καὶ σκωπτόμενος ὑπὸ τῶν συμμαθητῶν ἠνείχετο, καὶ ὄνος ἀκούων προσεδέχετο, λέγων αὐτὸς μόνος δύνασθαι βαστάζειν τὸ Ζήνωνος φορτίον.

600 Diogenes Laërt. VII 171. καί ποτε ὀνειδιζόμενος ὡς δειλός „διὰ τοῦτο, εἶπεν, ὀλίγα ἁμαρτάνω.“

601 Diogenes Laërt. VII 174. ὀνειδίσαντος αὐτῷ τινος εἰς τὸ γῆρας „κἀγώ, ἔφη, ἀπιέναι βούλομαι· ὅταν δὲ πανταχόθεν ἐμαυτὸν ὑγιαίνοντα περινοῶ καὶ γράφοντα καὶ ἀναγινώσκοντα, πάλιν μένω.“

602 Diogenes Laërt. VII 171. πολλάκις δὲ καὶ ἑαυτῷ ἐπέπληττεν· ὧν ἀκούσας ᾿Αρίστων „τίνι, ἔφη, ἐπιπλήττεις;“ καὶ ὃς γελάσας „πρεσβύτῃ, φησί, πολιὰς μὲν ἔχοντι, νοῦν δὲ μή.“

603 Diogenes Laërt. VII 173. Σωσιθέου τοῦ ποιητοῦ ἐν θεάτρῳ εἰπόντος πρὸς αὐτὸν παρόντα,

APOFTEGMELE LUI CLEANTHES

597 Diogenes Laertios, VII, 169. Se mai spune că odată Antigonos, în timp ce-i audia prelegerile, l-a întrebat de ce scoate apă, la care Cleanthes i-a răspuns: „Scot apă? Doar atâta fac? Cum așa? Nu sap grădina? Cum? Nu o ud? Și nu fac totul de dragul filozofiei?“ Căci și Zenon îl pregătea pentru acestea și i-a cerut să-i aducă un obol din salariul lui. – Plutarh, *Despre evitarea împrumutului bănesc*, 7, 5, p. 830c. Întâlnindu-l pe Cleanthes prin Atena, după ce nu-l mai văzuse un timp, regele Antigonos îl întrebă: „Macini încă, Cleanthes?“ „Sigur că macin, o, rege“, răspunse el, „și fac asta ca să nu-l părăsesc pe Zenon și nici filozofia“.

598 Diogenes Laertios, VII, 171. Socotea viața sa mai bună decât cea a bogaților și spunea: „În timp ce aceștia se joacă cu mingea, eu muncesc săpând pământul tare și arid.“

599 Diogenes Laertios, VII, 170. El suporta zeflemelile colegilor săi și nu-i păsa că-l numeau măgar, spunând că numai el este în stare să ducă povara lui Zenon.

600 Diogenes Laertios, VII, 171. Fiind certat odată pentru lipsa lui de îndrăzneală, a răspuns: „Din această cauză comit puține greșeli.“

601 Diogenes Laertios, VII, 174. Unuia care îi reproșa vârsta înaintată, i-a răspuns: „Și eu aș vrea să plec din viață, dar, când văd că sunt sănătos în general și că mai pot încă scrie și citi, rămân mai departe în viață.“

602 Diogenes Laertios, VII, 171. De multe ori se mustra singur. Ariston, auzindu-l odată, l-a întrebat: „Pe cine ocărăști?“, iar el i-a răspuns râzând: „Pe un bătrân cu părul alb, dar fără minte“.

603 Diogenes Laertios, VII, 173. Când poetul Sositheos, la teatru, a spus de față cu el: „Sminteala lui Cleanthes îi mână ca pe boi“, n-a schițat nici

οὓς ἡ Κλεάνθους μωρία βοηλατεῖ,

ἔμεινεν ἐπὶ ταὐτοῦ σχήματος. ἐφ' ᾧ ἀγασθέντες οἱ ἀκροαταὶ, τὸν μὲν ἐκρότησαν, τὸν δὲ Σωσίθεον ἐξέβαλον. μεταγινώσκοντα δὲ αὐτὸν ἐπὶ τῇ λοιδορίᾳ προσήκατο, εἰπὼν ἄτοπον εἶναι, τὸν μὲν Διόνυσον καὶ τὸν Ἡρακλέα φλυαρουμένους ὑπὸ τῶν ποιητῶν μὴ ὀργίζεσθαι, αὐτὸν δὲ ἐπὶ τῇ τυχούσῃ βλασφημίᾳ δυσχεραίνειν.

604 Stobaeus Floril. 7, 54 Vol. I, p. 325 Hense. Κλεάνθης ὑπὸ γλώττης ἕλκους αὐτῷ γενομένου τὴν τροφὴν οὐκ ἐδύνατο παραπέμπειν· ὡς δὲ ῥᾷον ἔσχε καὶ ὁ ἰατρὸς αὐτῷ τροφὴν προσήγαγεν „σὺ δέ με, ἔφη, βούλει ἤδη τὸ πλέον τῆς ὁδοῦ κατανύσαντα ἀναστρέφειν, εἶτα πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς τὴν αὐτὴν ἔρχεσθαι"; καὶ ἐξῆλθεν τοῦ βίου.

605 Diogenes Laërt. VII 171. εἰπόντος δέ τινος 'Αρκεσίλαον μὴ ποιεῖν τὰ δέοντα „παῦσαι, ἔφη, καὶ μὴ ψέγε. εἰ γὰρ καὶ λόγῳ τὸ καθῆκον ἀναιρεῖ, τοῖς γοῦν ἔργοις αὐτὸ τιθεῖ." καὶ ὁ 'Αρκεσίλαος „οὐ κολακεύομαι", φησί. πρὸς ὃν ὁ Κλεάνθης „ναί, ἔφη, σὲ κολακεύω, φάμενος ἄλλα μὲν λέγειν, ἕτερα δὲ ποιεῖν."

606 Diogenes Laërt. VII 173. ἔλεγε δὲ καὶ τοὺς ἐκ τοῦ περιπάτου ὅμοιόν τι πάσχειν ταῖς λύραις, αἳ καλῶς φθεγξάμεναι αὑτῶν οὐκ ἀκούουσι.

607 Cicero, Tusc. disp. II 60. e quibus (scil. philosophis) homo sane levis, Heracleotes Dionysius, cum a Zenone fortis esse didicisset, a dolore dedoctus est. nam cum ex renibus laboraret, ipso in eiulatu clamitabat falsa esse illa, quae antea de dolore ipse sensisset. quem cum Cleanthes condiscipulus rogaret, quaenam ratio eum de sententia deduxisset, respondit: „quia si, cum tantum operae philosophiae dedissem, dolorem tamen ferre non possem, satis esset argumenti malum esse dolorem. plurimos autem annos in philosophia consumpsi nec ferre possum: malum est igitur dolor." tum Cleanthem, cum pede terram percussisset, versum ex Epigonis ferunt dixisse:

un gest. Publicul, plin de admirație, l-a aplaudat, iar pe Sositheos l-a gonit din teatru. Iar cum acesta a regretat mai apoi incidentul, Cleanthes i-a primit scuzele pentru jignire, spunându-i că ar fi absurd ca el să se supere din pricina unei insulte întâmplătoare, atâta vreme cât Dionysos și Herakles nu se supără atunci când sunt ridiculizați de poeți.

604 Stobaios, *Antologie*, 7, 54, vol. I, p. 325 Hense. Din cauza unei răni pe limbă, Cleanthes nu putea să înghită mâncarea; când se simți mai bine, medicul îi dădu din nou voie să mănânce, dar Cleanthes spuse: „Tu vrei să mă întorc înapoi, tocmai acum, când am făcut o mare parte din drum, și s-o iau din nou de la capăt?“ Și astfel și-a sfârșit viața.

605 Diogenes Laertios, VII, 171. Unuia care spunea că Arkesilaos nu face ceea ce trebuie, i-a spus: „Încetează, nu-l mai critica. Căci, dacă în discursuri neagă existența îndatoririlor, prin fapte o afirmă.“ Iar când Arkesilaos i-a spus: „Lingușirea nu-mi face plăcere“, Cleanthes i-a răspuns: „Da, te lingușesc, vezi bine, arătând că una spui și alta faci“.

606 Diogenes Laertios, VII, 173. Spunea că peripateticilor li se întâmplă același lucru ca și lirelor, care, deși scot sunete dulci, nu se aud pe ele însele.

607 Cicero, *Discuții tusculane*, II, 60. Între acești filozofi, Dionysios din Heraklea, om cu un caracter foarte slab, după ce a învățat de la Zenon să fie curajos, a uitat din princina durerii tot ce învățase. În timpul unei crize de rinichi, striga printre vaiete că e fals tot ce spusese el însuși înainte despre durere. Iar când Cleanthes, colegul său de școală, îl întrebă ce l-a făcut să-și schimbe părerea, îi răspunse: „Dacă eu, după ce aș fi dedicat mult timp filozofiei, totuși nu aș putea suporta durerea, aceasta ar fi o dovadă suficientă că durerea e un rău. Or eu am studiat mulți ani filozofia, și totuși nu pot suporta durerea; deci durerea e un rău.“ Atunci Cleanthes, bătând cu piciorul în pământ, ar fi rostit, se spune, un vers din *Epigonii*[53]:

Audisne haec, Amphiaraë, sub terram abdite?
Zenonem significabat a quo illum degenerare dolebat.

608 Stobaeus Floril. 82, 9 Mein. = Ecl., II, 2, 16. Κλεάνθης ἐρωτώμενος διὰ τί παρὰ τοῖς ἀρχαίοις οὐ πολλῶν φιλοσοφησάντων ὅμως πλείους διέλαμψαν ἢ νῦν „ὅτι, εἶπε, τότε μὲν ἔργον ἠσκεῖτο, νῦν δὲ λόγος."

609 Diogenes Laërt. VII 172. μειρακίῳ ποτὲ διαλεγόμενος ἐπύθετο, εἰ αἰσθάνεται· τοῦ δ' ἐπινεύσαντος „διὰ τί οὖν, εἶπεν, ἐγὼ οὐκ αἰσθάνομαι ὅτι αἰσθάνῃ;"

610 Diogenes Laërt. VII 172. ἐρομένου τινὸς, τί ὑποτίθεσθαι δεῖ τῷ υἱῷ „τὸ τῆς Ἠλέκτρας, ἔφη, σῖγα σῖγα λεπτὸν ἴχνος." (Eurip. Orest. 140)

611 Musonius ap. Stob. Ecl., II, 31, 125 p. 243, 1 Wachsm. ἢ οὐ τοιοῦτος παῖς ἐκεῖνος ὁ Λάκων, ὃς Κλεάνθην τὸν φιλόσοφον ἠρώτησεν, εἰ ἀγαθὸν ὁ πόνος ἐστίν; οὕτω γὰρ ἐκεῖνος φαίνεται φύσει πεφυκὼς καλῶς καὶ τεθραμμένος εὖ πρὸς ἀρετήν, ὥστε ἔγγιον εἶναι νομίζειν τὸν πόνον τῆς τἀγαθοῦ φύσεως ἢ τῆς τοῦ κακοῦ· ὅς γε ὡς ὁμολογουμένου τοῦ μὴ κακὸν ὑπάρχειν αὐτόν, εἰ ἀγαθὸν τυγχάνει ὢν ἐπυνθάνετο. ὅθεν καὶ ὁ Κλεάνθης ἀγασθεὶς τοῦ παιδὸς εἶπεν ἄρα πρὸς αὐτόν „αἵματος εἰς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος, οἶ' ἀγορεύεις (Hom. Od. δ 611)." – Diogenes Laërt. VII 172. Λάκωνός τινος εἰπόντος, ὅτι ὁ πόνος ἀγαθόν, διαχυθείς φησιν „αἵματός εἰς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος."

612 Stobaeus Ecl., II, 31, 63 Wachsm. Κλεάνθης, ἑταίρου ἀπιέναι μέλλοντος καὶ ἐρωτῶντος, πῶς ἂν ἥκιστα ἁμαρτάνοι, εἶπεν, „εἰ παρ' ἕκαστα ὧν πράττοις δοκοίης ἐμὲ παρεῖναι." – Cf. Zeno apoph. 42 Maxim. Gnom., 5, p. 189, 1 R.

„Auzi tu aste vorbe, Amfiaraos, tu, cel din mormânt?“
Se referea la Zenon, mâhnit că un discipol de-ai lui decăzuse într-atât.

608 Stobaios, *Antologie*, 82, 9 Mein. = *Excerpte*, II, 2, 16. Întrebat fiind din ce motiv în vechime erau mai mulți filozofi străluciți decât în prezent, deși pe atunci erau puțini cei care se ocupau cu filozofia, Cleanthes răspunse: „Pentru că pe atunci se practica acțiunea, iar acum, cuvântul.“

609 Diogenes Laertios, VII, 172. Odată, stând de vorbă cu un tânăr, l-a întrebat dacă înțelege. Când acela i-a răspuns afirmativ, i-a spus: „De ce, atunci, eu nu înțeleg că tu înțelegi?“

610 Diogenes Laertios, VII, 172. Cuiva care îl întrebase ce lecție ar trebui să-i dea fiului său, Cleanthes i-a răspuns printr-o vorbă a Electrei: „Tăcere, tăcere, și pasul ușor să vă fie“ (Euripide, *Oreste*, 140).

611 Musonius, la Stobaios, *Excerpte*, II, 31, 125, p. 243, 1 Wachsmuth. Nu era oare așa acel băiat spartan care l-a întrebat pe filozoful Cleanthes dacă munca este un lucru bun? Căci acela pare să fie de la natură bine înzestrat și predispus la virtute, întrucât consideră munca mai apropiată de natura binelui decât de cea a răului: fiindcă de fapt recunoaște că munca nu e ceva rău, de vreme ce întreabă dacă e un lucru bun. De aceea și Cleanthes, plin de admirație față de copil, îi spuse: „Văzându-te cum vorbești, copilul meu, tu ești de viță nobilă“ (Homer, *Odiseea*, IV, 611). – Diogenes Laertios, VII, 172. Unui lacedemonian care spusese că munca-i un lucru bun i-a zis, radiind de bucurie: „Copilul meu, tu ești de viță nobilă.“

612 Stobaios, *Excerpte*, II, 31, 63 Wachsmuth. Unui prieten care era pe punctul să plece într-o călătorie și care îl întrebă cum ar putea să greșească cât mai puțin, Cleanthes îi spuse: „<Vei reuși> dacă de fiecare dată când vei face ceva îți vei închipui că eu sunt de față.“ – *Cf.* Zenon, *Apoftegme*, 42, Maxim Mărturisitorul, *Gnomologia*, 5, p. 189, 1 R.

613 Diogenes Laërt. VII 172. φησὶ δὲ ὁ Ἑκάτων ἐν ταῖς χρείαις, εὐμόρφου μειρακίου εἰπόντος „εἰ ὁ εἰς τὴν γαστέρα τύπτων γαστρίζει, καὶ ὁ εἰς τοὺς μηροὺς τύπτων μηρίζει," ἔφη „σὺ μὲν τοὺς διαμηρισμοὺς ἔχε, μειράκιον. αἱ δ' ἀνάλογοι φωναὶ τὰ ἀνάλογα οὐ πάντως σημαίνουσι πράγματα."

614 Plutarchus Alc. 6. Ὁ μὲν οὖν Κλεάνθης ἔλεγε τὸν ἐρώμενον ὑφ' ἑαυτοῦ μὲν ἐκ τῶν ὤτων κρατεῖσθαι, τοῖς δ' ἀντερασταῖς πολλὰς λαβὰς παρέχειν ἀθίκτους ἑαυτῷ, τὴν γαστέρα λέγων καὶ τὰ αἰδοῖα καὶ τὸν λαιμόν.

615 Stobaeus Floril. 33, 8 (Vol. I, p. 679 Hense). σιωπῶντος τοῦ Κλεάνθους, ἐπεί τις ἔφη „τί σιγᾷς; καὶ μὴν ἡδὺ τοῖς φίλοις ὁμιλεῖν," „ἡδύ, ἔφη, ἀλλ' ὅσῳ ἥδιον, τοσῷδε μᾶλλον αὐτοῦ τοῖς φίλοις παραχωρητέον."

616 Diogenes Laërt. VII 174. πρὸς δὲ τὸν μονήρη καὶ ἑαυτῷ λαλοῦντα „οὐ φαύλῳ, ἔφη, ἀνθρώπῳ λαλεῖς."

617 Stobaeus Floril., 95, 28 Mein. Κλεάνθης ἐρωτώμενος πῶς ἄν τις εἴη πλούσιος, εἶπεν „εἰ τῶν ἐπιθυμιῶν εἶπεν εἴη πένης."

618 Diogenes Laërt. VII 173. λέγεται δέ, φάσκοντος αὐτοῦ κατὰ Ζήνωνα καταληπτὸν εἶναι τὸ ἦθος ἐξ εἴδους, νεανίσκους τινὰς εὐτραπέλους ἀγαγεῖν πρὸς αὐτὸν κίναιδον ἐσκληραγωγημένον ἐν ἀγρῷ, καὶ ἀξιοῦν ἀποφαίνεσθαι περὶ τοῦ ἤθους· τὸν δὲ διαπορούμενον κελεῦσαι ἀπιέναι τὸν ἄνθρωπον. ὡς δὲ ἀπιὼν ἐκεῖνος ἔπταρεν „ἔχω, εἶπεν, αὐτόν," ὁ Κλεάνθης „μαλακός ἐστι." Cf. Zeno n. 204 et Dio Prus. or. XXXIII § 53, 54, *qui de Chrysippo Tarsi* (τῶν γὰρ ἐνθάδε δεινῶν τινα λέγουσι etc.) *eadem narrat.* Cf. Vol. II, n. 10a.

613 Diogenes Laertios, VII, 172. Scria Hekaton în *Învățăturile* sale despre un tânăr frumos care spunea: „Dacă atunci când cineva lovește în pântece (*gaster*) se zice că „*gastrizei*“, atunci rezultă că unul care lovește în coapse (*meroi*), „*merizei*“ (divide). La care <Cleanthes> i-a răspuns: „Iar tu, tinere, să ai parte de împerecheri (*diamerismous*)! Cuvintele care sună asemănător nu înseamnă întotdeauna și lucruri asemănătoare.“[54]

614 Plutarh, *Viața lui Alcibiade*, 6. Cleanthes spunea că pe cel iubit trebuie să îl domini prinzându-i urechile, lăsându-i pe rivali să-l apuce de alte părți ale corpului, de neatins pentru filozof, cum sunt pântecele, părțile rușinoase și gâtul.[55]

615 Stobaios, *Antologie*, 33, 8 (vol. I, p. 679 Hense). Odată, pe când Cleanthes stătea fără să scoată o vorbă, cineva îl întrebă: „De ce taci? Doar e plăcut să discuți cu prietenii!“. „E plăcut“, spuse el, „dar cu atât mai plăcut este să lași loc prietenilor“.

616 Diogenes Laertios, VII, 174. Unui om singuratic care vorbea singur: „Nu vorbești cu un om rău.“

617 Stobaios, *Antologie*, 95, 28 Mein. Fiind întrebat cum ar putea cineva să ajungă bogat, Cleanthes răspunse: „Dacă ar fi sărac în dorințe.“

618 Diogenes Laertios, VII, 173. Se povestește că, în timp ce Cleanthes susținea părerea lui Zenon potrivit căreia caracterul moral al unui om se poate cunoaște după înfățișarea sa, câțiva tineri glumeți i l-au adus pe unul desfrânat, dar înăsprit de munca grea a câmpului și l-au întrebat ce părere are despre caracterul acestuia. Aflat în încurcătură, Cleanthes i-a cerut omului să plece: acesta, în timp ce se depărta, a strănutat. Atunci Cleanthes spuse: „L-am prins, e un om molatic.“ *Cf.* Zenon, nr. 204, și Dion din Prusa, *Discursuri*, XXXIII, cap. 53, 54, *care povestește aceleași lucruri despre Chrysippos din Tarsos. Cf.* vol. II, n. 10a.

619 Arrianus Epict. diss. IV 1, 173. παράδοξα μὲν ἴσως φασὶν οἱ φιλόσοφοι, καθάπερ καὶ ὁ Κλεάνθης ἔλεγεν, οὐ μὴν παράλογα.
Cf. Zeno n. 281.

APPENDIX

Fragmenta Cleanthis ad singulos libros relata

1. Ἀρχαιολογία (ind.).
2. Διατριβῶν δύο (ind.).
3. Ἐρωτικὴ τέχνη (ind.). Cf. n. 585.
4. Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις τέσσαρα (ind.). Cf. n. 519.
5. Περὶ ἀγωγῆς (ind.).
6. Περὶ αἰσθήσεως (ind.). Cf. n. 484.
7. Περὶ ἀρετῶν (ind.). Cf. n. 564–569.
8. Περὶ ἀτόμων n. 493. *fortasse* = πρὸς Δημόκριτον (ind.).
9. Περὶ βασιλείας (ind.).
10. Περὶ βουλῆς (ind.).
11. Περὶ γιγάντων (ind.).
12. Περὶ Γοργίππου (ind.).
13. Περὶ διαλεκτικῆς (ind.). Cf. n. 488.
14. Περὶ δόξης (ind.). Cf. n. 559. 560.
15. Περὶ ἐλευθερίας (ind.).
16. Περὶ ἐπιστήμης (ind.). Cf. n. 590 adn.
17. Περὶ ἔρωτος (ind.).
18. Περὶ εὐβουλίας (ind.).
19. Περὶ εὐφυΐας (ind.).
20. Περὶ ἡδονῆς (ind.). n. 530. 552. 558.
21. Περὶ θεῶν (ind.). n. 543.
22. Περὶ ἰδίων (ind.).
23. Περὶ καλῶν (ind.).
24. Περὶ κατηγορημάτων (ind.). n. 488.
25. Περὶ μεταλήψεως n. 591.
26. Περὶ νόμων (ind.).
27. Περὶ ὁρμῆς (ind.).

Arrianos, *Disertațiile lui Epictet*, IV, 1, 173. Filozofii spun, poate, paradoxuri, precum spunea și Cleanthes, dar nu absurdități. 619
Cf. Zenon, nr. 281.

APENDICE

Fragmentele lui Cleanthes raportate la fiecare scriere în parte

1. *Antichități*;
2. *Disertații*, în două cărți;
3. *Despre arta de a iubi*; n. 585
4. *Interpretări la Heraclit*, în patru cărți; n. 519
5. *Despre educație*;
6. *Despre senzație*; n. 484 [1–4]
7. *Despre virtuți*; n. 564–569
8. *Despre atomi*; poate = *Contra lui Democrit*; n. 493
9. *Despre regalitate*;
10. *Despre sfat*;
11. *Despre giganți*;
12. *Despre Gorgyppos*;
13. *Despre dialectică*; n. 488
14. *Despre glorie*; n. 559; 560
15. *Despre libertate*;
16. *Despre știință*; n. 590
17. *Despre dragoste*;
18. *Despre sfatul cel bun*;
19. *Despre buna înzestrare naturală*;
20. *Despre plăcere*; n. 530; 552 [1–3]; 558 [1–3]
21. *Despre zei*; n. 543 [1–2]
22. *Despre proprietățile esențiale*;
23. *Despre lucrurile nobile*;
24. *Despre predicate*; n. 488
25. *Despre schimbare*; n. 591 [1–2]
26. *Despre legi*;
27. *Despre impuls*, în două cărți;

28. Περὶ πράξεων (ind.).
29. Περὶ Στήλης n. 590. *Titulus dubiae fidei, qui uno tantum eoque mutilo Philodemi loco cum aliqua probitate suppletur.*
30. Περὶ συμποσίου (ind.).
31. Περὶ τέλους (ind.). Cf. n. 552–556.
32. Περὶ τέχνης (ind.). Cf. n. 490.
33. Περὶ τῆς Ζήνωνος φυσιολογίας δύο (ind.).
34. Περὶ τιμῆς (ind.).
35. Περὶ τοῦ δικάζειν (ind.).
36. Περὶ τοῦ καθήκοντος (ind.).
37. Περὶ τοῦ κυριεύοντος (ind.). n. 489.
38. Περὶ τοῦ λόγου τρία (ind.).
39. Περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός (ind.).
40. Περὶ τοῦ ποιητοῦ (ind.). Cf. n. 526. 535. 549. 592.
41. Περὶ τοῦ τὸν σοφὸν σοφιστεύειν (ind.).
42. Περὶ τρόπων (ind.).
43. Περὶ τῶν ἀπόρων (ind.).
44. Περὶ ὑμεναίου (ind.).
45. Περὶ φιλίας (ind.).
46. Περὶ φθονερίας (ind.).
47. Περὶ χαλκοῦ (ind.).
48. Περὶ χάριτος (ind.). n. 578–580.
49. Περὶ χρειῶν (ind.).
50. Περὶ χρόνου (ind.).
51. Πολιτικός (ind.). n. 587–588.
52. Πρὸς ᾿Αρίσταρχον (ind.). n. 500
53. Πρὸς Δημόκριτον (ind.). *Fortasse* = Περὶ ἀτόμων n. 493.
54. Πρὸς Ἥριλλον (ind.).
55. Προτρεπτικός (ind.). Cf. n. 567.
56. Τέχνη ῥητορική n. 491. 492.
57. Ὑπομνήματα φυσικά n. 563.

28. *Despre fapte*;
29. *Despre stelă*; titlu nesigur furnizat cu o oarecare probabilitate de un singur pasaj din Philodemos, și acela incomplet; n. 590
30. *Despre banchet*;
31. *Despre scop*; n. 552–556
32. *Despre artă*; n. 490 [1–2]
33. *Despre filozofia naturală a lui Zenon*, în două cărți;
34. *Despre onoare*;
35. *Despre judecare*;
36. *Despre îndatorire*, în trei cărți;
37. *Despre „dominatorul"*; n. 489 [1–2]
38. *Despre rațiune*, în trei cărți;
39. *Despre teza că virtutea e identică la bărbat și la femeie*;
40. *Despre poet*[56]; n. 526; 535 [1–2]; 549 [1–3]; 592 [1–3]
41. *Despre înțeleptul care face sofisme*;
42. *Despre moduri*;
43. *Despre problemele insolubile;*
44. *Despre căsătorie*;
45. *Despre prietenie*;
46. *Despre invidie*;
47. *Despre bani*; n. 589
48. *Despre recunoștință*; n. 578–580
49. *Despre învățături*;
50. *Despre timp*;
51. *Omul politic*; n. 587–588
52. *Contra lui Aristarh*; n. 500
53. *Contra lui Democrit*; poate = *Despre atomi*; n. 493
54. *Contra lui Herillos*;
55. *Protrepticul*; n. 567
56. *Arta retorică*; n. 491; 492
57. *Comentarii despre natură*; n. 563 [1].

5a. Sphaerus

620 Diogenes Laërt. VII 177. Τούτου (scil. τοῦ Κλεάνθους) – ἤκουσε μετὰ Ζήνωνα καὶ Σφαῖρος ὁ Βοσποριανός, ὃς προκοπὴν ἱκανὴν περιποιησάμενος λόγων εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἀπῄει πρὸς Πτολεμαῖον τὸν Φιλοπάτορα (*secuntur duo narratiunculae* cf. n. 625). Βιβλία δὲ γέγραφε τάδε·
περὶ κόσμου δύο· περὶ στοιχείων· <περὶ> σπέρματος n. 626. περὶ τύχης· περὶ ἐλαχίστων· πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα· περὶ αἰσθητηρίων n. 627. περὶ Ἡρακλείτου πέντε διατριβῶν· περὶ τῆς ἠθικῆς διατάξεως· περὶ καθήκοντος· περὶ ὁρμῆς· περὶ παθῶν δύο· περὶ βασιλείας· περὶ Λακωνικῆς πολιτείας n. 629. περὶ Λυκούργου καὶ Σωκράτους τρία· περὶ νόμου· περὶ μαντικῆς· διαλόγους ἐρωτικούς· περὶ τῶν Ἐρετριακῶν φιλοσόφων· περὶ ὁμοίων· περὶ ὅρων n. 628. περὶ ἕξεως· περὶ τῶν ἀντιλεγομένων τρία· περὶ λόγου· περὶ πλούτου· περὶ δόξης· περὶ θανάτου· τέχνης διαλεκτικῆς δύο· περὶ κατηγορημάτων· περὶ ἀμφιβολιῶν· ἐπιστολάς.

621 Diogenes Laërt. VII 185. Πτολεμαίου τε πρὸς Κλεάνθην ἐπιστείλαντος ἢ αὐτὸν ἐλθεῖν ἢ πέμψαι τινά, Σφαῖρος μὲν ἀπῆλθε, Χρύσιππος δὲ περιεῖδε.

622 Plutarchus vita Cleomenis 2. λέγεται δὲ καὶ λόγων φιλοσόφων τὸν Κλεομένη μετασχεῖν ἔτι μειράκιον ὄντα, Σφαίρου τοῦ Βορυσθενίτου παραβάλλοντος εἰς τὴν Λακεδαίμονα καὶ περὶ τοὺς νέους καὶ τοὺς ἐφήβους οὐκ ἀμελῶς διατρίβοντος. Ὁ δὲ Σφαῖρος ἐν τοῖς πρώτοις ἐγεγόνει τῶν Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως μαθητῶν, καὶ τοῦ Κλεομένους ἔοικε τῆς φύσεως τὸ ἀνδρῶδες ἀγαπῆσαί τε καὶ προσεκκαῦσαι τὴν φιλοτιμίαν. – ὁ δὲ Στωϊκὸς λόγος ἔχει τι πρὸς τὰς μεγάλας φύσεις καὶ ὀξείας ἐπισφαλὲς καὶ παράβολον, βαθεῖ δὲ καὶ πρᾴῳ κεραννύμενος ἤθει μάλιστα εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν ἐπιδίδωσιν.

623 Plutarchus vita Cleomenis 11. (ὁ Κλεομένης) ἐπὶ τὴν παιδείαν τῶν νέων ἐτράπη καὶ τὴν λεγομένην ἀγωγήν, ἧς τὰ πλεῖστα παρὼν ὁ

5a. Sphairos

620 Diogenes Laertios, VII, 177. După ce l-a audiat pe Zenon, și Sphairos din Bosfor a devenit discipolul acestuia (adică al lui Cleanthes). După ce și-a însușit suficiente cunoștințe, Sphairos s-a dus la curtea regelui Ptolemaios Philopator, la Alexandria (*urmează două povestioare*, cf. n. 625). A scris următoarele cărți: *Despre lume*, în două cărți; *Despre elemente*; *Despre sămânță*, n. 626; *Despre soartă*; *Despre infinitezimale*; *Împotriva atomilor și a imaginilor*[57]; *Despre organele de simț*, n. 627; *Despre Heraclit*, în cinci cărți; *Disertații*; *Despre sistemul eticii*; *Despre îndatorire*; *Despre impuls*; *Despre pasiuni*, în două cărți; *Despre regalitate*; *Despre constituția spartană*, n. 629; *Despre Lycurg și Socrate*, în trei cărți; *Despre lege*; *Despre mantică*; *Dialoguri despre iubire*; *Despre filozofii din Eretria*; *Despre asemănări*; *Despre definiții*, n. 628; *Despre deprindere*; *Despre contradicții*, în trei cărți; *Despre rațiune*; *Despre bogăție*; *Despre glorie*; *Despre moarte*; *Arta dialectică*, în două cărți; *Despre predicate*; *Despre termenii ambigui*; *Scrisori*.

621 Diogenes Laertios, VII, 185. Când Ptolemaios i-a scris lui Cleanthes, cerându-i fie să vină chiar el, fie să-i trimită pe altcineva la curte, acesta l-a trimis pe Sphairos, fiindcă Chrysippos a refuzat invitația.

622 Plutarh, *Viața lui Kleomenes*, 2. Se mai spune despre Kleomenes[58] că ar fi învățat și ceva filozofie pe când era încă adolescent, căci Sphairos din Boristhene venise la Sparta și se ocupase cu seriozitate de tineri și de efebi. Sphairos a fost printre cei mai însemnați discipoli ai lui Zenon din Kition și se pare că i-a plăcut firea bărbătească a lui Kleomenes și i-a trezit ambiția. – Filozofia stoică însă are ceva înșelător și primejdios pentru firile puternice și pătimașe, dar asupra caracterului ce îmbină profunzimea cu blândețea își arată cele mai bune efecte.

623 Plutarh, *Viața lui Kleomenes*, 11. Apoi (Kleomenes) s-a dedicat educației tinerilor și așa-numitei „*agoge*“, pentru care de mare ajutor

Σφαῖρος αὐτῷ συγκαθίστη, ταχὺ τὸν προσήκοντα τῶν τε γυμνασίων καὶ τῶν συσσιτίων κόσμον ἀναλαμβανόντων καὶ συστελλομένων ὀλίγων μὲν ὑπ᾽ ἀνάγκης, ἑκουσίως δὲ τῶν πλείστων εἰς τὴν εὐτελῆ καὶ Λακωνικὴν ἐκείνην δίαιταν.

624 Athenaeus VIII 354e. οὐκ ἀχαρίτως δὲ καὶ Σφαῖρον, τὸν συσχολάσαντα μὲν Χρυσίππῳ παρὰ Κλεάνθει, μετάπεμπτον δὲ γενόμενον εἰς ᾿Αλεξάνδρειαν ὑπὸ τοῦ βασιλέως Πτολεμαίου, κηρίνων ποτὲ ἐν τῷ δείπνῳ παρατεθεισῶν ὀρνίθων, ἐκτείναντα τὰς χεῖρας ἐπισχεθῆναι ὑπὸ τοῦ βασιλέως, ὡς ψεύδει συγκατατιθέμενον. τὸν δ᾽ εὐστόχως ἀποφήνασθαι εἰπόντα οὐ τούτῳ συγκατατίθεσθαι ὅτι εἰσὶν ὄρνεις, ἀλλ᾽ ὅτι εὔλογόν ἐστι ταύτας ὄρνεις εἶναι. διαφέρειν δὲ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τοῦ εὐλόγου· τὴν μὲν γὰρ ἀδιάψευστον εἶναι, τὸ δ᾽ εὔλογον <κἂν> ἄλλως ἀποβαίνειν.

625 Diogenes Laërt. VII 177. εἰς ᾿Αλεξάνδρειαν ἀπῄει (ὁ Σφαῖρος) πρὸς Πτολεμαῖον τὸν Φιλοπάτορα. λόγου δέ ποτε γενομένου περὶ τοῦ δοξάσειν τὸν σοφὸν καὶ τοῦ Σφαίρου εἰπόντος ὡς οὐ δοξάσει, βουλόμενος ὁ βασιλεὺς ἐλέγξαι αὐτόν κηρίνας ῥόας ἐκέλευσε παρατεθῆναι· τοῦ δὲ Σφαίρου ἀπατηθέντος ἀνεβόησεν ὁ βασιλεὺς ψευδεῖ συγκατατεθεῖσθαι αὐτὸν φαντασίᾳ, πρὸς ὃν ὁ Σφαῖρος εὐστόχως ἀπεκρίνατο, εἰπὼν οὕτως συγκατατεθεῖσθαι, οὐχ ὅτι ῥόαι εἰσίν, ἀλλ᾽ ὅτι εὔλογόν ἐστι ῥόας αὐτὰς εἶναι· διαφέρειν δὲ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τοῦ εὐλόγου. πρὸς δὲ Μνησίστρατον κατηγοροῦντα αὐτοῦ ὅτι Πτολεμαῖον οὔ φησι βασιλέα εἶναι· „τοιοῦτον δὲ ὄντα τὸν Πτολεμαῖον καὶ βασιλέα εἶναι.“

626 Diogenes Laërt. VII 159. καὶ ἀφ᾽ ὅλων δὲ τῶν σωμάτων αὐτό φασι καταφέρεσθαι (scil. τὸ σπέρμα) οἱ περὶ τὸν Σφαῖρον, πάντων γοῦν γεννητικὸν εἶναι τῶν τοῦ σώματος μερῶν. τὸ δὲ τῆς θηλείας ἄγονον ἀποφαίνονται· ἄτονόν τε γὰρ εἶναι καὶ ὀλίγον καὶ ὑδατῶδες, ὡς ὁ Σφαῖρός φησιν.

627 Aëtius VI 15, 1 (DG p. 405b 26). Σφαῖρος ὁ Στωϊκὸς ὁρατὸν εἶναι τὸ σκότος. ἐκ γὰρ τῆς ὁράσεως προχεῖσθαί τινα εἰς αὐτὸ αὐγήν.

i-a fost Sphairos, care se afla acolo. Și în scurtă vreme tinerii s-au întors la buna organizare a gimnaziilor și sisitiilor[59], puțini fiind determinați prin constrângere, cei mai mulți adoptând de bunăvoie felul simplu de viață specific vechii Sparte.

624 Athenaios, VIII, 354e. Iar Sphairos, discipol al lui Cleanthes alături de Chrysippos, s-a dovedit destul de subtil. Odată, pe când se afla la Alexandria, invitat de regele Ptolemaios, au fost aduse la masă niște păsări din ceară. Iar cum Sphairos întinse mâinile spre ele, regele îl opri, spunându-i că și-a dat asentimentul la ceea ce nu era adevărat. Atunci, el dădu un răspuns foarte bine țintit, spunând că nu și-a dat asentimentul cu privire la faptul că acelea ar fi fost într-adevăr păsări, ci cu privire la probabilitatea de a fi fost păsări. Căci de fapt e o mare diferență între impresia comprehensivă și probabilitate: prima nu poate să dea greș, pe când ceea ce este probabil se poate dovedi, uneori, în dezacord cu realitatea.

625 Diogenes Laertios, VII, 177. …(Sphairos) s-a dus la Alexandria, la curtea regelui Ptolemaios Philopator. Iscându-se la un moment dat o discuție pornind de la întrebarea dacă înțeleptul poate avea simple opinii, Sphairos declară că acest lucru e cu neputință. Dorind să-l pună la încercare, regele porunci să se aducă la masă niște rodii de ceară; Sphairos se înșelă și atunci regele strigă: „Ți-ai dat asentimentul unei impresii false!“ Sphairos însă veni cu un răspuns foarte bine țintit: „Am dat asentimentul nu că sunt rodii, ci că este probabil să fie. Iar impresia comprehensivă diferă de probabilitate.“ Și când Mnesistratos[60] l-a acuzat c-ar fi tăgăduit că Ptolemaios era rege, răspunsul lui a fost: „Fiind așa cum este, Ptolemaios este, într-adevăr, rege.“

626 Diogenes Laertios, VII, 159. Discipolii lui Sphairos susțin că sământa se adună din întregul corp[61]; de aceea toate părțile corpului sunt produse de ea. Ei arată că sământa femeii este sterilă, fiind, după cum spune Sphairos, lipsită de tensiune, puțină și apoasă.

627 Aetios, VI, 15, 1 (DG p. 405b 26). Stoicul Sphairos spune că obscuritatea e vizibilă. Căci din privire se revarsă spre ea o undă de lumină.

628 Cicero Tusc. disp. IV 53. Fortitudo est igitur „adfectio animi legi summae in perpetiendis rebus obtemperans“ vel „conservatio stabilis iudicii in eis rebus, quae formidolosae videntur, subeundis et repellendis“ vel „scientia rerum formidolosarum contrariarumque aut omnino neglegendarum, conservans earum rerum stabile iudicium“ vel brevius, ut Chrysippus – nam superiores definitiones erant Sphaeri, hominis in primis bene definientis, ut putant Stoici; sunt enim omnino omnes fere similes, sed declarant communis notiones alia magis alia etc.

629 Plutarchus vita Lycurgi 5. τοσούτους δέ φησι κατασταθῆναι τοὺς γέροντας ᾿Αριστοτέλης, ὅτι τριάκοντα τῶν πρώτων μετὰ Λυκούργου γενομένων δύο τὴν πρᾶξιν ἐγκατέλιπον ἀποδειλιάσαντες. Ὁ δὲ Σφαῖρος ἐξ ἀρχῆς φησι τοσούτους γενέσθαι τοὺς τῆς γνώμης μετασχόντας.

630 Athenaeus IV 141c. Σφαῖρος δ’ ἐν τρίτῳ Λακωνικῆς πολιτείας γράφει· „φέρουσι δὲ καὶ ἐπάικλα αὐτοῖς οἱ φιδίται· καὶ τῶν μὲν ἀγρευομένων ὑφ’ αὑτῶν ἐνίοτε οἱ πολλοί, οὐ μὴν ἀλλ’ οἵ γε πλούσιοι καὶ ἄρτον καὶ ὧν ἂν <ῇ> ὥρα ἐκ τῶν ἀγρῶν, ὅσον εἰς αὐτὴν τὴν συνουσίαν, νομίζοντες καὶ τὸ πλείονα τῶν ἱκανῶν παρασκευάζειν περιττὸν εἶναι, μὴ μέλλοντά γε προσφέρεσθαι.“

6. Τινὲς τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν

631 Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII 54. ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί.

Cicero, *Discuții tusculane*, IV, 53. Așadar curajul este „o dispoziție a sufletului de a se supune legii supreme în a suporta evenimentele“ sau „păstrarea unei judecăți ferme cu privire la lucrurile ce ne par de temut și pe care trebuie să le suportăm sau să le înfruntăm“ sau „cunoașterea lucrurilor care sunt fie de temut, fie dimpotrivă, fie cu totul de neluat în seamă, păstrând o judecată fermă în ceea ce le privește“ sau, mai pe scurt, după cum spune Chrysippos [...], căci definițiile precedente îi aparțineau lui Sphairos, care, după părerea stoicilor, era un adevărat maestru în arta de a da definiții. De altfel, definițiile acestea se aseamănă mult și fiecare nu face decât să dezvolte mai mult sau mai puțin noțiunile comune. 628

Plutarh, *Viața lui Lycurg*, 5. Numărul senatorilor a fost fixat la douăzeci și opt pentru că, după cum spune Aristotel, doi dintre cei treizeci care se asociaseră la început cu Lycurg[62] au renunțat la funcție, lipsindu-le curajul. Totuși Sphairos spune că acesta a fost numărul lor de la bun început, căci atâția erau cei care îi împărtășeau viziunea. 629

Athenaios, IV, 141c. Sphairos scrie în cartea a treia a *Constituției spartane*: „Participanții la ospețele comune le aduc acestora și trufandale; și uneori cei mai mulți aduc din vânatul lor, iar bogații mai aduc și pâine și roadele de sezon ale câmpului, într-o cantitate potrivită pentru ospăț, socotind că este de prisos să pregătească mai mult decât cele necesare și că nu trebuie adus nimic în plus.“[63] 630

6. Unii dintre stoicii mai vechi

Diokles din Magnesia, la Diogenes Laertios, VII, 54. Însă alții dintre stoicii mai vechi socotesc că rațiunea dreaptă ar fi criteriul, după cum susține Poseidonios[64] în lucrarea sa *Despre criteriu*. 631

NOTE

Partea I. Zenon din Kition

1. După Flavius Josephus (*Antiquitates Judaicae*, 1, 128, 1–6), numele grecesc al cetății, Kition, provine de la numele lui Cethimus (Χέθιμος), un fiu al lui Gomer, care stăpânea insula Cipru, numită pe atunci Cethima.

2. Informația conform căreia Zenon ar fi fost elevul lui Xenokrates (existentă numai la Diogenes Laertios și Numenios) se înscrie în tradiția care-l apropie pe filozoful stoic mai curând de filozofia academică decât de cea cinică. Acest curent este reprezentat mai cu seamă de Cicero și pare a-și avea sursa la Antiochos din Askalon, pentru care Zenon era doar un succesor lipsit de originalitate al lui Polemon. În timp ce discipolatul pe lângă Polemon este atestat de numeroase surse (Diogenes Laertios, *Vitae*, VII, 1 = SVF I 1, SVF I 5, Cicero, *Academica posteriora*, I, 34 = SVF I 13, *De finibus…*, IV, 3 = SVF I 198, Suidas, s. v. Ζήνων, 79, II, p. 507 Adler, Strabo, XIII, p. 614 = SVF I 10), Numenios, *Eusebii praeparatio evangelica*, XIV, 5, 11 = SVF I 11), cât privește posibila întâlnire a lui Zenon cu Xenokrates, apar dificultăți cronologice, cel puțin în măsura în care ne raportăm la cronologia larg acceptată (*cf.* Isnardi Parente, *Gli stoici*, ed. cit., p. 9, n. 1). Însă potrivit ipotezei avansate de A. Grilli, „Antigono II e Zenone“, care emendează Diog. Laert., VII, 28, schimbând numărul anilor vieții lui Zenon din 72 în 92, și plasează venirea acestuia la Atena în 332/331, este posibil ca el să fi fost și elevul lui Xenokrates. *Cf.* Kurt von Fritz, „Zenon von Kition“, *Real Encyclopaedie*, X A I, 1972, col. 83–121.

3. Timokrates, probabil un epicureu, frate cu Metrodoros, *cf.* Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, Weidmann, 1881, p. 111, n. 17.

4. Hekaton, stoic din sec. I a. Chr., discipol al lui Panaitios din Rhodos, vezi Pape, s. v. Ἑκάτων; Arnim, *Real Encyclopaedie*, VII, 2, 1912, col. 2797.

5. Lucrarea *Despre Zenon*, atribuită lui Apollonios din Tyr, stoic din sec. I a. Chr., este citată de Diogenes în mai multe rânduri (VII, 1, 2, 6, 24, 28).

Arnim pune la îndoială autenticitatea lucrării, vezi *Real Encyclopaedie*, II, 1, 1896, col. 146.

6. Joc de cuvinte de la κύων = câine, termen care-i desemna pe cinici, și οὐρά = coadă, inspirat probabil și de numele promontoriului Kynosouras, cum consideră M. Isnardi Parente (*Gli stoici. Opere e testimonianze*, Milano, 1998, p. 101, n. 7).

7. *Stoa Peisianakteios*: una dintre primele construcții ridicate de atenieni după războiul persan, numită astfel după cumnatul lui Kimon, Peisianax, care, se presupune, ar fi început construcția pe când Kimon se afla temporar în exil. *Cf.* D. Castriota, *Myth, Ethos, and Actuality*: *Official Art in Fifth Century Athens*, University of Wisconsin Press, Madison, 1992, p. 76. Fiind ulterior decorată cu picturi, începe să fie cunoscută sub numele de *Stoá poikíle* (*cf.* Aeschines, *In Ctesiphontem*, 186.1–2, Demosthenes, *Orationes*, 45, 17.2 și 59, 94.6, mai târziu, la Aelianus, *De natura animalium*, 7.38.5, *Varia historia*, 13.12.9, și Lucian, *Demonax*, 14.7, 53.1, *Symposion*, 1.1, *Iupiter tragoedus*, 16.2, 33.5, *Icar*, 34.9, *Charon sive Contemplantes*, 15.5, *Piscator*, 13.6, 16.2, *Navigium*, 13.12, *Dialogi meretricii*, 8.1.36; 10.1.12; 10.2.9). Dintre picturi, două aveau subiecte mitice, războiul lui Theseu și al atenienilor împotriva amazoanelor și căderea Troiei (cea din urmă fiind opera lui Polygnotos), și una, subiect istoric, anume bătălia de la Marathon.

8. Arnim omite rândurile 12–14: καὶ πρότερόν γε Στωϊκοὶ ἐκαλοῦντο οἱ διατρίβοντες ἐν αὐτῇ ποιηταί, καθά φησιν Ἐρατοσθένης ἐν ὀγδόῃ Περὶ τῆς ἀρχαίας κωμῳδίας („anterior fuseseră numiți stoici și poeții care-și petreceau timpul în acel loc, după cum povestește Eratostene în cartea a VIII-a din *Despre comedia veche*“), corelând astfel cuvintele imediat următoare, οἳ καὶ τὸν λόγον ἐπὶ πλεῖον ηὔξησαν („și care au sporit și mai mult faima numelui de stoic“), cu οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ („succesorii lui“).

9. *Cf.* Themistios, *Orationes*, XIV, 26.d.3–6.

10. În cadrul mărturiei lui Diogenes urmează schimbul de scrisori dintre Antigonos și Zenon (VII, 7–9). Autenticitatea lor a fost infirmată de Wilamowitz, p. 110, n. 15, și mai recent de T. Dorandi, „Estratti biografici su Zenone di Cizio nell opera filodemea *Gli stoici*, pap. herc. 155 e 339“, în *La regione sotterata del Vesuvio. Atti Convegno Internazionale* (nov. 1979), Napoli, 1982, p. 449, dar este susținută de A. Grilli, în „Antigono II e Zenone“, *Rivista di filologia e di instruzione classica*, XCI, 1963, pp. 287–301, și în „ΔΙΑΣΤΡΟΦΗ in Persio“, *Festschrift R. Muth*, Innsbruck, 1983, p. 148, n. 11.

11. Lacună în text, indicată de Arnim: probabil <ὥστε δεδιότας> τὸ διδόναι, cum propune Cobet.

12. Diogenes nu menționează Περὶ χαλκοῦ în lista lucrărilor lui Cleanthes. Casaubon presupune că este vorba de lucrarea Περὶ χάριτος, Menagius, Fabricius și Mohnike – de lucrarea Περὶ χρόνου, iar Wachmuth – de Περὶ χρειῶν (vezi Pearson, *op. cit.*, p. 53).

13. Demochares, orator, nepot al lui Demosthene și adversar înverșunat, din motive politice, al filozofilor din Liceu și din Academie. M. Isnardi Parente (*Gli stoici*, ed. cit., p. 107, n. 20) interpretează acest episod ca pe o încercare de a-l lua în derâdere pe Zenon.

14. Timon din Phleius, cca 320–230 a. Chr., filozof sceptic, elev al lui Pyrrhon și autor a numeroase scrieri, printre care poemele satirice Σίλλοι, în care sunt atacate celelalte secte filozofice.

15. Diodoros din Megara (sec. IV–III a. Chr.), discipol al lui Diodoros Kronos și al lui Stilpon.

16. Hippobotos, doxograf din sec. III a. Chr., sursă a lui Diogenes, *cf.* Arnim, *Real Encyclopaedie*, VIII, 2, 1913, coll. 1722–1723.

17. G. Ménage (*In Diogenem Laërtium observationes et emendationes*, Amsterdam, 1692, p. 275) vede aici o aluzie la megarici, numiți și „οἱ ἀπὸ κήπου", din școala cărora făcea parte Diodoros Kronos.

18. Sofismul „secerătorul" se referea la chestiunea probabilității: fie vei secera, fie nu vei secera, deci este greșit să spui că probabil vei secera; astfel interpretează Pearson, pe baza unui pasaj din Lucian, *Vitarum auctio*, 22.22–23.3, în care este menționat respectivul sofism, cunoscut, se pare, sub mai multe nume: „Τὸν θερίζοντα καὶ τὸν κυριεύοντα καὶ ἐπὶ πᾶσι τὴν Ἠλέκτραν καὶ τὸν ἐγκεκαλυμμένον." Dacă însă ultimele două denumiri se referă la unul și același sofism, ar fi vorba mai curând de o ilustrare a opacității referențiale, problemă care a marcat evoluția ideilor logice încă de la începutul secolului XX (*cf.* Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, 1892; Russel, *On Denoting*, 1905; Quine, *From a Logical Point of View*, 1953, *Word and Object*, 1960). Potrivit pasajului din Lucian, sofismul îmbracă forma: (1) Electra îl cunoaște pe fratele ei Oreste, (2) dar nu îl cunoaște pe cel de lângă ea. (3) Dar acesta este Oreste. (4) Deci Electra îl cunoaște și nu îl cunoaște pe fratele ei. Aristotel dă un exemplu asemănător în *Sophisticis elenchis* 24, 179b.1–4.

19. Fr. 15 Kock, *op. cit.*, III (Teubner, Leipzig, 1888), p. 340.

20. Nu se știe cui îi aparține piesa *Niobe*. Potrivit lui Nauck, ar fi vorba de o piesă a lui Timotheos (sec. IV a. Chr.); vezi Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1889, p. 51. *Cf.* Pearson, fr. 56, p. 235.

21. Acordarea unor astfel de onoruri unui filozof reprezintă o situație unică în Atena (vezi Habicht, „Hellenistic Athens and her Philosophers", *Athen in hellenistischer Zeit. Gesammelte Aufsätze*, München, 1994, p. 442, n. 20). După

cum arată M. Haake („Documentary Evidence, Literary Forgery, or Manipulation of Historical Documents? Diogenes Laertius and an Athenian Honorary Decree for Zeno of Citium“, *Class Quart.*, 2004, 54.2, p. 474), printre decretele atice din prima jumătate a sec. III a. Chr. nu se poate găsi nimic asemănător. Autenticitatea decretului reprodus de Diogenes a fost susținută de Droysen, „Der attische Volksbeschluss zu Ehren des Zenon“, *Hermes*, 16, 1881, pp. 291–301, Wilamowitz, *Antigonos*, ed. cit., pp. 340–344, W.S. Ferguson, *Hellenistic Athens. An Historical Essay*, London, 1911, p. 182, n. 1, și p. 185, n. 5; P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972, p. 277, C. Habicht, *op. cit.*, pp. 231–247, mai ales p. 242; A. Erskine, *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, London, 1990, pp. 83–84, și P. Scholz, *Der Philosoph und die Politik*, *Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.*, Stuttgart, 1998, pp. 320–322, și contestată, fără o detaliere a problemei, de Fr. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, Leipzig, 1891, I 54, n. 186.

22. Observăm că potrivit lui Numenios, în contradicție cu mărturia lui Diogenes, Zenon ar fi fost mai întâi elev al lui Polemon și apoi al lui Krates.

23. Cu privire la relația dintre doctrina lui Zenon și tezele lui Heraclit, vezi Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften* II 1 *(Die Entwicklung der stoischen Philosophie*, Leipzig, 1882, p. 39).

24. *Iliada*, X, 8.

25. Este vorba despre doctrina vechii Academii.

26. Sopater din Paphos (cca 323–cca 283 a. Chr.), poet comic, autor de parodii și piese de teatru. Câteva dintre scrierile sale s-au păstrat la Suidas și la Athenaios. Versurile reproduse sunt citate de Athenaios în *Deipnosophistai*, cu titlul Γαλάται.

27. Arnim reține în citatul din Timon lecțiunea transmisă, ἀστῶν, dar, reproducând pasajul din Diog. Laert. în care sunt citate aceleași versuri ale lui Timon, preia lecțiunea propusă de Wachsmut, ἀνδρῶν. De aici, în traducere, „din cetate“ și apoi „dintre oameni“.

28. Γυργαθός = plasă; aici, presupunem, în sensul de „laț“, „cursă“, „capcană“. În același sens, Cicero despre argumentele stoice, *Academica priora*, 147: „et de sorite aut pseudomeno, quas plagas ipsi contra se Stoici texuerunt.“

29. Fragmentul, masiv reconstituit de Arnim, se referă la relațiile dintre Zenon și Antigonos Gonatas și redă probabil spusele unui ambasador al lui Antigonos.

30. Este semnalată aici contradicția dintre vorbe și fapte. Câteva rânduri mai sus (1033.D.1–8), Plutarh citează spusele lui Chrysippos însuși potrivit cărora „viața scholastică“ sau „viața de repaus“ (ὁ σχολαστικὸς βίος) este pe nedrept

atribuită filozofilor, ea nedeosebindu-se cu nimic de viața închinată plăcerii (ὁ ἡδονικὸς βίος); vezi SVF III 702.

31. O versiune diferită de reconstituire a textului a fost propusă de Bücheler: ἐὰν λογίσηται τὸ ὑπὸ Ζήνωνός ποτε ῥηθέν· τούτου γὰρ τῆς etc. … περὶ τὴν ψυχὴν διαθέσεως αὐτοῦ ζητήσας (*apud* A. Traversa, *Index Stoicorum Herculanensis*, 1952, col I, p. 3).

32. Obiceiul de a jura pe verdețuri era destul de răspândit, vezi Suidas: „μὰ τὰ λάχανα“, *cf.* G. Ménage, *In Diogenem Laërtium observationes et emendationes*, Amsterdam, 1692, p. 277.

33. Argumentul „voalatul“ (διαλεληθότος). Probabil este vorba despre argumentul cunoscut și sub numele de ἐγκεκαλυμμένος, despre care, potrivit mărturiei lui Diogenes Laertios (VII, 198), Chrysippos ar fi scris o lucrare în două cărți. Cu privire la originea acestui argument, *cf.* K. Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, 1972, pp. 107–108.

34. *Republica* (Πολιτεία) este probabil cea mai timpurie lucrare a lui Zenon și, în mod cert, cea mai cunoscută.

Despre viața în acord cu natura (Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου); vezi *infra*.

Despre impuls sau despre natura umană (Περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπων φύσεως). Lucrarea pare să fi avut același subiect ca și cea precedentă.

Despre pasiuni (Περὶ παθῶν); Max Pohlenz („Zenon und Chrisypp“, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-Historische Klasse, Fachgruppe 1, Neue Folge, Band 2, Nr. 9, Göttingen, 1938, p. 194, n. 1) se îndoiește de existența acestei lucrări și îl citează pe Poseidonios, reprodus de Galenos, *De Hippocratis et Platonis placitis*, IV, 7 (p. 416 K., p. 391 Iu. Müller = SVF I 212), din spusele căruia s-ar putea deduce că Zenon a abordat subiectul pasiunilor doar în discursurile sale orale.

Despre îndatorire (Περὶ τοῦ καθήκοντος); Wellmann, „Die philosophie des Stoikers Zenon“, *Jahrb. für Classische Philologie*, vol. 107, Leipzig, 1873, p. 441, presupune că acest titlu împreună cu Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου ar fi compus de fapt titlul unei singure lucrări, Περὶ τοῦ καθήκοντος ἢ περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου.

Despre lege (Περὶ νόμου). Lucrarea trata aspectele politice ale eticii, consideră Pearson, *op. cit.*, p. 30, și nu legile generale ale naturii.

Despre educația greacă (Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας). Conform spuselor lui Diogenes de la VII, 32, subiectul pare să fi fost tratat în *Republica.*

Despre aspect (Περὶ ὄψεως). Lucrare ce trata, probabil, subiecte de logică.

Despre univers (Περὶ τοῦ ὅλου), probabil identică cu Περὶ οὐσίας menționată de Diogenes Laertios, VII, 134, 5 = SVF I 85 (*cf.* Wellmann, p. 442). Pearson

(*op. cit.*, p. 28) nu subscrie la această ipoteză și presupune că Περὶ οὐσίας ar fi tratat despre cele două principii, zeul și materia.

Despre semne (Περὶ σημείων). Aceasta ar fi fost, cred Wellmann (p. 442) și Pearson (p. 29), lucrarea în care Zenon și-ar fi avansat teoriile cu privire la divinație (vezi Cicero, *De divinatione*, I, 6, SVF I 173). Este posibil însă ca lucrarea să fie una de logică (*cf.* Isnardi Parente, *Gli stoici*, ed. cit., p. 102, n. 8).

Chestiuni generale (Καθολικά). Scriere despre care nu se știe nimic; după Wachsmut, *op. cit.*, p. 4, Καθολικὰ περὶ λέξεων ar fi titlul complet al unei singure lucrări.

Despre formulări (Περὶ λέξεων) conținea probabil precizări cu privire la definiția termenilor. Wellmann („Die Philosophie des Stoikers Zenon“, *Neue Jahrbuch für Philologie*, nr. 107, 1873, p. 478) presupune că aceasta a fost lucrarea care a dat naștere criticilor la adresa inovațiilor terminologice ale lui Zenon (*cf.* Cicero, *De finibus*, III, 5 = SVF I 34, *Tusculanae disputationes*, V, 34 = SVF I 35).

Probleme homerice, în cinci cărți (Προβλημάτων Ὁμηρικῶν πέντε). Cu privire la conținutul acestei lucrări, vezi Dion din Prusa, LIII, 4 = SVF I 174.

Despre lectura de poezie (Περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως). Lucrarea, ca și *Despre educația greacă* și *Probleme homerice*, ar fi constituit, consideră Stein (*Erkenntnistheorie*, n. 689), doar o anexă la *Republica.*

Arta (Τέχνη), probabil Ἐρωτικὴ τέχνη (Diog. Laert., VII, 34, 3), *cf.* Ménage, p. 271, și Wellmann, p. 440. Wachsmuth (*Commentatio I de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio*, p. 4) presupune că Τέχνη καὶ Λύσεις καὶ Ἔλεγχοι δύο ar fi fost titlul unei singure lucrări.

Rezolvări (Λύσεις); vezi *infra* (xvii).

Respingeri în două cărți (Ἔλεγχοι δύο). Atât această lucrare, cât și cea precedentă (Λύσεις) par a avea drept obiect chestiuni logice. După cum presupune Wellmann (p. 443), în timpul lui Diogenes se știa deja foarte puțin despre scrierile logice ale lui Zenon.

Memorabilele etice ale lui Krates (Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά). Arnim, ca și Wachsmuth, crede că ar fi vorba de o singură lucrare cu acest titlu. Wellmann (p. 443) propune titlul Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἢ χρεῖαι. După Pearson (p. 31), Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ar fi titlul unei singure lucrări, menționată și de Athenaios, *Deipnosophistai*, IV, 162 B, cu titlul Ζήνωνος ἀπομνημονεύματα, ca sursă a scrierii lui Persaios „Amintiri conviviale“ (vezi Diog. Laert., VII, 1, 8 = SVF I 1). Titlul Χρεῖαι se referă tot la această lucrare, cred Wellmann și Pearson.

Etica (Ἠθικά). Pearson (p. 31) o consideră o lucrare de sine stătătoare: „more probably however it was a collection of short ethical προβλήματα“.

35. Scrierea Περὶ λόγου conținea probabil epistemologia lui Zenon; Diogenes nu o menționează în lista lucrărilor, deși o citează în două rânduri (VII, 39; 40).

36. *Cf.* Aristotel, *Topica*, I, 104b.1.

37. Deprecierea logicii era probabil un ecou al teoriilor lui Antisthenes (*cf.* Hirzel, *op. cit.*, pp. 23–33). După Pearson (pp. 59–60), critica lui Zenon viza eristica practicată de megarici. Vezi și Isnardi Parente, p. 11 *sqq*.

38. Vezi și SVF I 279.

39. L. Stein (*Die Erkenntnistheorie der Stoa*, ed. cit., pp. 90–91) înțelege aici prin λόγος, din câte se pare, gândirea umană ca atare și interpretează astfel: „cunoașterea elementelor gândirii, i.e. cum este constituită gândirea, în ce constă relația reciprocă a gândurilor și ce consecințe rezultă din această relație". În schimb, Graeser (*Zenon von Kition…*, ed. cit., p. 12) este de părere că „aici avem de a face cu relația dintre fapte, rostire și gândire". Părțile discursului sau părțile vorbirii sunt pentru Zenon cele enumerate de Aristotel: ὄνομα, ῥῆμα, σύνδεσμος și ἄρθρον (vezi Theodektes, *Rhetorica apud Dionysius Halicarnassensis*, *De compositione verborum*, 2, 4–10, *De Demosthenis dictione*, 48, 1–6, Quintilian, I, 4, 18ff, Aristotel, *Poetica*, 1456b. 21–22; probabil la Aristotel σύνδεσμος desemna și prepozițiile; vezi Pohlenz, „Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa", *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-Historische Klasse, Fachgruppe 1, Altertumswissenschaft, Neue Folge, Band 3, Nr. 6, Göttingen, 1939, p. 162, n. 2). Analiza limbajului nu este un scop în sine, ci are la bază rațiuni filozofice și de aceea consecințele ei decisive vor fi întâlnite tot pe acest plan. Potrivit lui Graeser, *op. cit.*, p. 14: „[…] Zenons Betrachtung der Beziehung der Worte als Bedeutungsträger zueinander – also die Beobachtung der syntaktischen Dimension des Zeichens – den Grundstock und Ausgangspunkt zu jenem Lehrstück bildete, welches unter dem Kennwort «stoische Kategorienlehre» bekannt wurde und seinerseits insofern eine ontologische Dimension hat, als es die Funktion einer Art Organisationsmodell der Aussenwelt übernimmt" („Preocuparea lui Zenon pentru relațiile dintre cuvinte ca purtătoare de semnificație, așadar observarea dimensiunii sintactice a semnului, constituie fundamentul și punctul de plecare al acelei doctrine cunoscute sub numele de «teoria stoică a categoriilor», căreia, prin faptul de a fi preluat funcția unui model de organizare a lumii externe, îi revine o dimensiune ontologică"). În această relație dintre Limbaj, Gândire și Lume își are originea, după părerea lui Graeser (*op. cit.*, p. 21), ideea unității filozofiei dezvoltată de Chrysippos și Poseidonios (*cf.* SVF II, 49, 49a, 38, Poseidonios, F. 88), la baza căreia se află știința dialecticii. Pe aceeași temă vezi și Pohlenz, „Die Begründung…", ed. cit., p. 163.

40. Aceste sentințe cuprind opoziția fermă a lui Zenon față de atitudinea sceptică și se află în strânsă corelație cu teoria „impresiei comprehensive“ (vezi nota următoare).

41. Ampla dezbatere exegetică purtată în jurul expresiei καταληπτικὴ φαντασία pare să își fi pus amprenta asupra echivalărilor adoptate de traducători într-un mod mai radical decât celelalte controverse purtate în jurul „inovațiilor“ lui Zenon. Pentru primul termen al expresiei, φαντασία, echivalat de Cicero prin *visum*, traducerea curentă este aceea de „reprezentare“ („représentation“, „rappresentazione“, „Vorstellung“), folosită și în edițiile mai recente (R. Radice, M. Isnardi Parente). Dezavantajul acestei soluții, ca și al variantei „apercepție“, aleasă de unii traducători, constă în primul rând în caracterul anacronic, mai exact în conotațiile kantiene ale respectivilor termeni. (*Cf.* Ch. Appuhn, *Cicéron, De la divination. Du destin. Académiques*, Garnier, Paris, 1937, pp. 306–307) Am preferat așadar traducerea „impresie“.

42. După părerea lui Pohlenz („Zenon und Chrysipp“, ed. cit., p. 176), Chrysippos a schimbat sensul termenului „întipărire“ al lui Zenon în schimbare calitativă, nedorind însă ca această teză să apară drept o abatere de la doctrina maestrului. Atribuindu-i lui Zenon această teorie, Chrysippos încerca să evite dificultățile ce apar în cazul în care avem de-a face cu două obiecte de forme diferite sau cu mai multe obiecte diferite care se „întipăresc“ concomitent (vezi Sextus, *Adversus mathematicos*, VII, 227 = SVF II 56). Dincolo însă de acest aspect, teza lui Chrysippos este mai cu seamă expresia unei divergențe profunde față de teoria zenoniană a cunoașterii. Potrivit lui, φαντασία și συγκατάθεσις sunt funcții ale aceleiași facultăți „care acționează într-o anumită manieră prin întreaga constituție a ἡγεμονικόν-ului“. (*Cf.* Pohlenz, *ibid.*, p. 186.)

43. „Norma scientiae“ trimite, după Pohlenz, la problema criteriului adevărului (*cf.* „Zenon und Chrysipp“, ed. cit., p. 181). Conform însă interpretării lui Striker (Κριτήριον τῆς ἀληθείας, Göttingen, 1974), Zenon ar fi acordat criteriului două înțelesuri, unul fiind cel presupus în critica lui Karneades, anume de criteriu al realității, al prezenței obiectului perceptibil, iar al doilea fiind cel epicurian, de criteriu al adevărului *judecăților.* Prin *katalepsis* Zenon s-ar referi la acest al doilea rol, cel de testare a adevărului afirmațiilor despre obiecte absente, neperceptibile – din acest motiv fiind el numit de Cicero „norma scientiae“, *norma* fiind echivalentul latinesc uzual al termenului grecesc κανών (*cf. op. cit.*, p. 99). Această ipoteză se află în consens cu o problemă ridicată și de alți exegeți (Ch.L. Stough, *Greek Skepticism, A study in epistemology*, Berkeley, 1969, pp. 39–40, Sandbach, *Phantasia Kataleptike*, în A.A. Long, *Problems in Stoicism*, London, 1971, pp. 12–13, Graeser, *Zenon von Kition…*, ed. cit., p. 43), anume

dacă nu cumva asentimentul se raportează nu la reprezentarea senzorială ca atare, ci la o *judecată* ce redă conținutul acestei reprezentări.

44. Corespondența dintre mărturia lui Cicero și cea a lui Diogenes se explică, presupune Isnardi Parente (*op. cit.*, p. 149, n. 123), prin dependența celor două mărturii de aceeași sursă doxografică.

45. Adevărul nu reprezintă pentru stoici o calitate aplicabilă lucrurilor. Predicatul „adevărat“ nu putea reveni, în viziunea stoică, decât judecăților. Însă probabil că, în contexte mai puțin riguroase, stoicii obișnuiau să vorbească despre adevărul și falsitatea conținutului senzorial. *Cf.* Graeser, *op. cit.*, p. 26.

46. Dacă toate reprezentările ar fi false, atât memoria, cât și arta ar fi anulate, susține și Cicero, *Academica priora*, II, 22: „Memoriae quidem certe, quae non modo philosophiam, sed omnis vitae usus omnisque artis una maxime continet, nihil omnino loci relinquitur. Quae potest enim esse memoria falsorum? Aut quid quisquam meminit, quod non animo comprehendit et tenet?“ („Iar memoria, extrem de necesară nu doar filozofiei, ci și vieții de zi cu zi și tuturor artelor, ar fi cu totul anihilată. Căci putem concepe o amintire a celor inexistente? Sau putem concepe amintirea unui lucru oarecare fără ca aceasta să implice comprehensiunea și păstrarea lui de către spirit?“).

47. *Cf.* Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 58, 15: „Primum genus Stoicis quibusdam videtur «quid»; quare videatur subiciam. «In rerum» inquiunt «natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam»“ („Unii stoici consideră că genul prim este «ceva». Iată motivul. «În natură», spun ei, «unele lucruri există, altele nu există, dar natura le cuprinde și pe cele ce nu există și care sunt rodul imaginației, cum ar fi centaurii, giganții și tot ceea ce, născut dintr-o falsă credință, a căpătat un chip, chiar dacă acesta este lipsit de substanță»“). Traducere de Ioana Costa.

48. Fragmentul este considerat corupt de Zeller și de Wachsmuth; Arnim notează: „ultimum enuntiatum non intellego“. Am urmat în traducere indicația lui Pearson (*op. cit.*, p. 75) semnalată și de Arnim în aparatul critic: „τὰ ὑπάρχοντα suppl. Pearson post τυγχάνειν“. Vezi și Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, Berlin, 1955, p. 421, n. 63), deși explicația lui pare a oscila între două interpretări: 1) desemnarea lucrurilor prin anumite nume ține de bunul-plac sau de întâmplare (τυγχάνειν); 2) πτώσεις sunt calitățile lucrurilor concrete care se imprimă în minte (τυγχάνειν) prin intermediul senzației.

49. Echivalările lui Cicero sunt următoarele: φαντασία = *visum*; φαντασία καταληπτική = *visum comprehensibile*; συγκατάθεσις = *assensio atque approbatio*;

κατάληψις = *comprehensio, cognitio, perceptio, rerum cognitiones*; ἀκατάληπτον = *quod comprehendi non potest* (*Academica priora*, 6).

50. Comparația devenise un obicei la Zenon (vezi Cicero, *De natura deorum*, II, 22 = SVF I 112), însușit probabil datorită preferinței acordate acesteia în raport cu definiția de către Antisthenes (*cf.* Hirzel, *op. cit.*, p. 31; vezi și Pearson, *op. cit.*, pp. 33–34).

51. Vezi și Cicero, *Tusculanae disputationes*, IV, 15: „opinationem autem [...] volunt esse imbecillam assensionem" („opinia însă... o socoteau a fi asentimentul lipsit de forță").

52. Zenon așeza comprehensiunea, după Cicero, între *scientia* și *inscientia*, iar după Sextus, între ἐπιστήμη și δόξα. De fapt, după cum reiese din mărturia lui Stobaios (*Eclogae*, II, 7. 11m. 107–110), nu există practic nici o diferență între opinie și ignoranță: „Διττὰς γὰρ εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσιν, τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ· ταύτας <δ'> ἀλλοτρίους εἶναι τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως" („Opinia e de două tipuri: asentimentul non-comprehensiv și ipoteza șubredă; ambele sunt incompatibile cu felul de a gândi al înțeleptului").

53. Vezi și Stobaios, *Eclogae,* II, 7, 5b. 5–19.

54. Sau, probabil, al lui Lukios Kalbenos Tauros, cum presupune Jaap Mansfeld, „Intuitionism and Formalism: Zeno's Definition of Geometry in a Fragment of L. Calvenus Taurus", *Phronesis*, 28, 1983, pp. 59–74.

55. Definirea științei drept ἕξις nu i se datorează lui Zenon, ci discipolului său Herillos, consideră Pearson (*cf. op. cit.*, p. 69; vezi și p. 79 ad fr. 28).

56. După cum observă Pearson (p. 68), în sensul restrâns în care folosește Zenon termenul „știință", aceasta reprezenta o singură comprehensiune.

57. Cu privire la aceste definiții, vezi și Aristotel, *Etica nicomahică*, 1140a. 6–10; *Metafizica*, 981a. 5–7.

58. La Aristotel, vocea ca πληγὴ ἀέρος, *cf. De anima*, 420b. 27–29. Formula ἀὴρ πεπληγμένος, folosită de stoici (vezi și Seneca, *Naturales quaestiones*, II), reprezintă expresia caracteristică a teoriei lor potrivit căreia orice activitate este corelată cu un element corporal (*cf.* Pohlenz, „Die Begründung...", ed. cit., p. 158). Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, V, 15: „Sed vocem Stoici corpus esse contendunt, eamque esse dicunt ictum aera." Vocea este corp, potrivit stoicilor: Diogenes Laertios, VII, 55.7–56.1; Plutarh, *De placitis philosophorum*, IV, 20.

59. Pentru metafora mâinii, vezi Leonhard Stroux, *Vergleich und Metapher in der Lehre des Zenon von Kition*, München, 1965, pp. 72–85.

60. „Aici", adică în discursurile care înfățișează cauze ce formează îndeobște obiectul proceselor civile. După cum observă Pearson (p. 79), „sensu tincta" nu este echivalentul expresiei din pasajul următor „εἰς νοῦν". Vezi și Stobaios, *Florilegium*, 36, 23 (vol. I, p. 696 Hense) = SVF I 304.

61. Lecțiunea manuscrisă preluată și de Arnim este ʼΑλεξανδρινῷ. Monedele alexandrine sunt menționate de Pollux, IX, 6, și Athenaios, *Deipnosophistai*, VIII, 1, 14–15 (ἐννέα ὀβολῶν ʼΑλεξανδρεινῶν), *cf.* Ménage, *op. cit.*, p. 274. Pearson (*op. cit.*, p. 30) preia lecțiunea propusă de Köhler, ʼΑλεξανδρείῳ.

62. Pentru importanța acordată de atenieni manierelor și aspectului exterior, Plutarh, *De liberis educandis*, 7; Demosthenes, *Orationes*, XXXVII, 52; Lysias, *Orationes*, XVI, 19.

63. Expunerea (διήγησις) este partea narativă a discursului; πρόσωπον este folosit aici cu sens tehnic: personaj; vezi Cicero, *persona*, în *Pro Milone*, 32; *Pro Cluentium*, 78 (*cf.* Pearson, p. 78).

64. Acest pasaj, ca și cel precedent, ar fi aparținut scrierii lui Zenon Τέχνη (*Arta*), consideră Pearson (p. 78).

65. În citatele grecești din secțiunea *Fragmentelor fizice* întâlnim, pe lângă termenul κόσμος, termenii τὸ ὅλον și τὸ πᾶν. Potrivit mărturiei lui Achilleus (*Isagoge*, 5, p. 129 Petavius, *Uranologia* = SVF II 523), τὸ δὲ πὰν τοῦ ὅλου παρὰ τοῖς Στωϊκοῖς διαφέρει. Ὅλον μὲν γὰρ λέγουσι τὸν κόσμον· πᾶν δὲ μετὰ τοῦ κενοῦ („În teoria stoicilor «τὸ πᾶν» diferă de «τὸ ὅλον». Căci «τὸ ὅλον», spun ei, este cosmosul [lumea], pe când «τὸ πᾶν» cuprinde și vidul“). Ὅλον ar trebui tradus așadar, ca și κόσμος, prin „cosmos“ sau „lume“. Pe de altă parte însă, apariția celor doi termeni nu reprezintă o simplă variație stilistică. Căci, după cum explică Barbara Cassin (*Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Le Seuil / Le Robert, Paris, 2004), semnificația lui τὸ ὅλον era aceea de „univers“ (literal: „îndreptat în întregime spre“), termenul fiind folosit pentru a sublinia ideea de direcție unică a celor existente, a părților și a întregului (vezi Aristotel, *De caelo*, A 3, 270a.4). Cicero însă, în traducerea sa a dialogului *Timaios*, redă prin *universitas* grecescul τὸ πᾶν, consolidând astfel o confuzie terminologică în urma căreia, în epoca modernă, celor doi termeni echivalenți, lume și univers, li se vor atașa atribute opuse, lumea fiind „închisă“, iar universul – infinit. Urmând această tradiție și în acord cu uzul modern, termenul „univers“ ar trebui rezervat pentru τὸ πᾶν, întrucât acesta din urmă cuprinde lumea (cosmosul) laolaltă cu vidul infinit care o împresoară. Se pare însă că aceste distincții – specific stoice, dacă e să dăm crezare întru totul mărturiei lui Achilleus – nu i-au preocupat îndeajuns pe toți autorii vechi. Sextus, de exemplu, folosește termenul πᾶν cu sensul de „cosmos“ sau „univers“: δυνάμει δὲ τὸν αὐτὸν τῷ Ζήνωνι λόγον ἐξέθετο (scil. Plato). καὶ γὰρ οὗτος τὸ πᾶν κάλλιστον εἶναί φησι κατὰ φύσιν ἀπειργασμένον ἔργον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον ζῷον ἔμψυχον, νοερόν τε καὶ λογικόν (*Adversus mathematicos*, IX 107 = SVF I 110). Iar pentru Theodoret al Cirului, vidul infinit se află ἐκτὸς τοῦ παντὸς, așadar „în afara universului (sau lumii)“; vezi IV, 14, *cf.* SVF I 95: ἐντὸς μὲν τοῦ παντὸς

μηδὲν εἶναι κενόν, ἐκτὸς δὲ αὐτοῦ πάμπολύ τε καὶ ἄπειρον). Nici τὸ ὅλον nu pare să însemne același lucru cu cosmosul sau lumea la Stobaios, ci are mai curând sensul lui τὸ πᾶν, acela de Tot, constituit din lume și vidul înconjurător. Căci, potrivit mărturiei lui, centrul acestui ὅλον coincide cu centrul lumii, și din această cauză se menține lumea în vidul infinit: τῶν δ' ἐν τῷ κόσμῳ πάντων τῶν κατ' ἰδίαν ἕξιν συνεστώτων τὰ μέρη τὴν φορὰν ἔχειν εἰς τὸ τοῦ ὅλου μέσον, ὁμοίως δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου· διόπερ ὀρθῶς λέγεσθαι πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν, μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα· ταὐτὸν δ' αἴτιον εἶναι καὶ τῆς τοῦ κόσμου μονῆς ἐν ἀπείρῳ κενῷ etc. (vezi *Eclogae*, I, 19, 4, p. 166, 4 Wachsmuth = SVF I 99). Mai ales acest pasaj din Stobaios ne-a determinat să traducem ὅλον prin „univers", soluție pe care am adoptat-o apoi pretutindeni, în special din consecvență terminologică, dar și pentru că cei doi termeni, sinonimi în esență, subliniază fiecare un alt aspect esențial al lumii: κόσμος – ordinea și caracterul sistematic, iar ὅλον – completitudinea. Iar termenul τὸ πᾶν, de vreme ce în ambele sale ocurențe din acest volum (fr. 95 și fr. 110) nu are altă semnificație decât aceea de ὅλον, l-am redat tot prin „univers".

66. Cu privire la originea și istoria metaforei figurinelor de ceară, vezi L. Stroux, *op. cit.*, pp. 51–71.

67. *Pneuma* traversează fiecare corp în toate direcțiile, prin curenți periodici care-și schimbă direcția odată ce ating suprafața corpului. Acestor oscilații le corespund proprietățile fizice ale corpurilor, iar ansamblul acestor proprietăți constituie o anumită ἕξις a corpului, analoagă sufletului cu care sunt înzestrate organismele vii.

68. Cauza este un corp, nu un principiu explicativ, iar existența unor lucruri lipsite de cauză este inacceptabilă. Pentru semnificația termenului συμβεβηκός (= rezultat, consecință) în acest fragment, vezi Pearson, *op. cit.*, p. 76.

69. Orice tip de amestec, atât 1) cel al substanțelor între ele și 2) cel al calităților între ele, cât și 3) cel în care ar fi prezente și substanțele, și calitățile, este de neconceput, argumentează Sextus, *cf. Pyrrh.*, III, 57–62.

70. Despre unitatea lumii la stoici în antiteză cu doctrina epicureică despre infinitatea lumilor, vezi Zeller, *op. cit.*, III, 1, p. 172.

71. Termenul ἕξις are aici sensul de alcătuire unitară sau de forță de coeziune prin care părțile unui întreg sunt ținute laolaltă. *Cf.* Pearson, *op. cit.*, p. 92.

72. După cum observă H.J. Krämer (*Platonismus und Hellenistische Philosophie,* Berlin, 1971, p. 108), înțelegerea doctrinei principiilor este înlesnită dacă deosebim în cosmogonia stoică două faze, cea „preelementară" și cea „postelementară". Primele stadii ale procesului de διακόσμησις – preschimbarea focului în apă și a apei parțial în pământ – amintesc doctrina lui Heraclit (fr. 31. 6–7 Diels: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ

ἥμισυ πρηστήρ). *Logos*-ul seminal se manifestă întâi în cadrul acestei refaceri a universului, reprezentând principiul activ, creator, opus principiului pasiv; la finalul unui ciclu, el se resoarbe în focul originar.

73. *Iliada*, XIV, 201; 302.

74. Focul artizan sau focul în ipostaza sa demiurgică este format din rațiunile seminale (λόγοι σπερματικοί; vezi Diogenes Laertios, VII, 135, 136 (fr. 102).

75. *Cf. Timaios*, 30.b.1–30.c. 1.

76. *Cf.* Aristotel, *De generatione animalium*, 731b.28–30: βέλτιον δὲ ψυχὴ μὲν σώματος, τὸ δ' ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου διὰ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν. Cu privire la forma argumentului zenonian, vezi Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 169, n. 160.

77. Sau „*esența* (?) *ei*“: ἡ τούτου ὕπαρξις. Conform lecțiunii propuse de Bekker, τοῦ θεοῦ, pasajul din Sextus s-ar încheia cu ideea că din caracterul rațional al lumii se poate deduce existența divinității.

78. Thessalos – medic din Trallia (Tralla, Trallike), regiune din Illyria. A trăit pe vremea lui Nero. (s. v. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*) și a aparținut sectei metodiștilor, conform cărora, după mărturia lui Galenos, orice boală putea fi explicată în termeni de *koinotes* (stări patologice generale), în număr de trei: ῥύσις („curgere“), στέγνωσις („constricție“) și ἐπιπλοκή (starea „intermediară“), *cf.* Galenos, *De sectis ad eos qui introducuntur*, 1, 79.9–80.15. Vezi și Manuela Tecușan, *The Fragments of the Methodists: Methodism outside Soranus*, vol. 1, *Text and Translation*, Brill, Leiden, 2004.

79. Această doctrină, atribuită în mod imprecis „stoicilor“ (SVF II 743, 749, 806), este atestată pentru Cleanthes (SVF I 518), Chrysippos (SVF II 806) și Panaitios (Fr. 83 Van Straaten = 37 F = Cicero, *Tusculanae disputationes*, I, 32, 79) și poate fi considerată o teză general împărtășită de școala stoică.

80. Este vorba despre perioada cuprinsă între momentul nașterii și momentul procreării.

81. Definiția morții ca separare a sufletului de corp este preluată de la Platon (*Phaidros*, 64 c, 67 d, *Gorgias*, 524 b).

82. Zenon a preluat de la Heraclit numai definiția sufletului ca ἀναθυμίασις; ideea că acesta ar fi o exalație a sângelui (Galenos, *De Hippocratis et Platonis placitis*, II, 8 = SVF I 140) este probabil legată de proprietatea căldurii, atribuită de stoici sufletului.

83. Elementul vocal: τὸ φωνᾶεν. Termen de origine poetică: Pindar, *Olimpice*, II, 85.

84. Despre eter în viziunea stoicilor, vezi Stein, *Psychologie der Stoa*, ed. cit., p. 26.

85. Termenul ἕξις este folosit ca forță de coeziune a materiei anorganice, φύσις în cazul plantelor, ψυχή în cazul animalelor, νοῦς în cazul ființelor raționale.

86. Conform etimologiei sale, termenul εἱμαρμένη poate fi înțeles atât în sens pasiv, drept ceea ce-i este sortit omului, cât și în sens activ, drept divinitate care personifică legea unică ce străbate și guvernează întregul ansamblu cosmic. Primul sens, cu care termenul este folosit mai ales de oratori (dar și de Platon, *Phaidros*, 115a, *Theaitetos*, 169c, *Legile*, IX, 873c, *Timaios*, 89c, *Republica*, X, 619c), va avea un ecou limitat, în schimb cel de-al doilea, răspândit odată cu concepția ioniană despre lume și identificat de Heraclit cu principiul necesității (*ananke*), va ajunge la extrema sa expansiune și importanță în cadrul sistemului stoic, ca unul dintre motivele centrale ale speculației filozofice.

87. Vezi și SVF I 102 și 176.

88. Τὴν ᾿Αφροδείτην este lecțiunea lui Arnim. În ediția lui Pearson, p. 90: δεῖ τὴν. (Exegetul susține că „puterea“ de a strânge laolaltă părțile cosmosului reprezintă o descriere tipic stoică a divinității.) Reconstituirea ultimului rând (τὴν δ᾿ ἀνατολὴν ἡλίου καὶ κύκλησιν ἢ περίοδον) i se datorează lui Diels: „Iar răsăritul soarelui și rotația sau orbita.“

89. În această caracterizare a procedeului naturii se poate citi, după părerea lui Grumach (*op. cit.*, pp. 64 *sq*.), o radicală schimbare de direcție în raport cu tezele aristotelice. Pornind de la aceeași comparație, aceea dintre natură și artă, accentul este deplasat dinspre *eidos* spre *metoda* devenirii. Principiul formal, *eidos*-ul, încetează a mai fi principiu cauzal al naturii, așa cum posesia lui nu este principiu cauzal, nici chiar o garanție a întreprinderii poietice umane. Forma din cugetul artistului este doar un principiu adiacent al producției, o condiție printre altele, dar nu ea este caracteristică pentru procesul producției de tip τέχνη, ci *metoda*, de care nu se bucură producțiile întâmplătoare ale nespecialistului. Natura, ca și artistul, procedează metodic și teleologic, dar prin intermediul unor cauze materiale. Din acest motiv este ea identificată cu necesitatea, preluând astfel determinarea de sorginte platonico-aristotelică a cauzei materiale. Ideea stoică potrivit căreia natura ar fi o ființă vie care acționează teleologic este, conform aceluiași exeget, pregătită, dacă nu chiar furnizată ca atare de conceptul aristotelic al naturii, la rândul său moștenitor al mișcării autonome atribuite sufletului în viziunea platonică. (Cu privire la conceptul aristotelic de natură, viziunea diametral opusă poate fi desprinsă din analiza fizicii aristotelice a lui W. Wieland, care ajunge să tăgăduiască atât existența unui concept aristotelic general al *naturii* ca atare, cât și mult comentata teleologie aristotelică. *Cf. Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und die sprachliche Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, 1970.)

90. Odată cu identificarea naturii cu necesitatea și preluarea strânsei relații de sorginte aristotelică dintre necesitate și finalitate, „conceptul naturii ca *Ananke* se transformă în acela de *Heimarmene* și *Pronoia*“ (Grumach, *op. cit.*, p. 69). Armonia lumii nu mai este asigurată, ca în viziunea platonică, de o cauză finală aflată dincolo de conexiunea cauzelor accidentale, ci ea se află chiar în aceasta din urmă. „Destin“, „providență“, „natură“, toate sunt nume ale principiului divin (vezi Diogenes Laertios, VII, 135, 136 = SVF I 102). Acest principiu este numit „destin“ întrucât acționează legic, „providență“ – prin caracterul finalist al acestei acțiuni, iar „natură“ – în calitate de creator al universului (Pearson, *op. cit.*, p. 93).

91. Despre acordul cu sine al omului virtuos, vezi și Aristotel, *Etica nicomahică*, 1166a. 14; dezbinarea lăuntrică este o caracteristică a celui stăpânit de viciu (EN 1166b 7), care își este astfel sieși dușman (*cf. Etica eudemică*, 1240b. 11–24).

92. Cu privire la deosebirea dintre doctrina stoică a vieții optime ca armonie interioară, ca acord cu natura *rațională*, și etica academică și peripatetică reprezentată de Polemon și Teofrast, axată pe noțiunea de κατὰ φύσιν βίος și fondată pe o concepție teleologică asupra naturii, de sorginte aristotelică, vezi Arnim, „Die Ethik des Naturgemässen Lebens“, *Logos*, 20, 1931.

93. Excluderea tuturor celorlalte candidate la titlul de bine este analogă strictei și exhaustivei opoziții cinice dintre știință și non-știință, dintre fericirea necondiționată a înțeleptului și nefericirea ignorantului, opoziții în raport cu care toate deosebirile dintre lucruri se estompează.

94. Manuscrisele conțin varianta *in virtute aut vitio* (IV, 47, 17). Arnim, ca și alți editori, exlude *aut vitio*, probabil din considerente precum cele formulate de C.F.W. Müller (*M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, partis IV, vol I, Lipsiae, MCMIV), *ad loc.*: „In der Tugend findet sich eine Neigung zur Erreichung des höchsten Gutes, nicht im Laster. *aut vitio* ist daher nicht richtig und wahrscheinlich von einem Abschreiber, weil virtutes et vitia vorhergeht, eingeschoben worden.“ Lecțiunea din manuscris poate fi totuși păstrată dacă înțelegem aici *propensio*, ca și *momentum*, într-un sens mai puțin figurat, mai concret, ca înclinare de o parte sau de alta (și nu ca „tendință către“) și, respectiv, ca greutate (nu „importanță“). (*Cf. Des termes extrêmes des biens et des maux*, texte etablit et traduit par Jules Martha: „que nulle part, sinon dans la vertu ou le vice, il n'y a rien qui pèse du moindre poids pour incliner la balance vers l'aquisition du souverain bien.“) În plus, este posibil ca Cicero să fi folosit disjuncția *virtute aut vitio* numai pentru a delimita sfera lucrurilor indiferente, pentru a se concentra apoi numai asupra raportului *acestora* cu binele suprem: astfel, propensiunea către binele suprem nu se găsește în sfera celor indiferente, deci a celor ce nu intră în categoria virtuții și viciului. Căci asemănarea pe care

Cicero o stabilea între doctrina lui Zenon și cea a lui Ariston – și, în același timp, rațiunea pentru care ambele trebuie respinse – constă de fapt în ceea ce sugerează această ultimă versiune. În timp ce pentru cel din urmă „în afară de virtuți și vicii nu există lucruri între care să se poată stabili cea mai mică diferență“, pentru Zenon aceleași lucruri nu se deosebesc între ele în ce privește dobândirea binelui suprem: „…atque ut Aristonis esset explosa sententia dicentis nihil differe aliud ab alio, nec esse res ullas praeter virtutes et vitia, inter quas quiquam omnino interesset, sic errare Zenonem, qui nulla in re nisi in virtute aut vitio propensionem ne minimi quidem momenti ad summum bonum adspiciendum esse diceret et, cum ad beatam vitam nullum momentum cetera haberent, ad adpetitionem tamen rerum esse in iis momenta diceret; quasi vero haec appetitio non ad summi boni adpetitionem pertineret“ („…după cum a fost respinsă poziția lui Ariston, care afirma că nu este nici o deosebire între un lucru și altul și că nu există alte lucruri între care să fie vreo diferență, în afară de virtuți și de vicii, la fel, Zenon greșește când spune“ etc.). Astfel, „nisi in virtute aut vitio“ ar fi destinat să reia „praeter virtutes et vitia“ din rândul anterior. Așadar, în timp ce Ariston nu găsea nici o deosebire între lucrurile ce cad în afara sferei virtuții și viciului, și astfel nu cunoștea nici un principiu al dorinței, cu excepția unor impulsuri spontane și întâmplătoare, Zenon, stabilind totuși o diferență între ele și afirmând pe baza acestei deosebiri (dintre cele contrare naturii și cele conforme ei) un principiu al dorinței și al acțiunii, nu vedea nici o preponderență a vreunui lucru din această sferă în raport cu altul în ce privește dobândirea binelui suprem, atribuind numai dorinței principiul unei astfel de distincții.

95. „eae res… haberent.“ În codici avem singularul „ea res“ și „haberet“. Unii dintre editorii care au optat pentru eliminarea cuvintelor *aut vitia* au propus lecțiunea *cetera*.

96. Delimitarea sferei indiferentelor și a paradoxalei discriminări ulterioare în cadrul *acestei sfere* constituie punctul de plecare al criticii ciceroniene la adresa moralei stoice, dar nu și miezul acesteia. Principiile acțiunii se află în acele lucruri „care au o greutate pentru dorință“. Vezi fr. 189. *Cf. De finibus*, IV, 39: „naturalem enim appetitionem, quam vocant ὁρμήν, itemque officium, ipsam etiam virtutem tuentem volunt esse earum rerum, quae secundum naturam sunt“ („ei spun că impulsul natural pe care îl numesc *horme*, îndatorirea și chiar virtutea servesc la menținerea celor conforme naturii“); *De finibus*, IV, 48: „Non enim actionis aut officii ratio impellit ad ea, quae secundum naturam sunt, petenda, sed ab iis et appetitio et actio commovetur“ („Căci nu acțiunea sau îndatorirea ne îmboldesc spre cele conforme naturii, ci, dimpotrivă, acestea din urmă sunt cele care ne trezesc dorința și ne împing la acțiune“). Așadar, de vreme ce scopurile acestor acțiuni (cum ar fi sănătatea, viața lungă, absența

durerii) formează materia moralității, cum pot fi acestea considerate *indiferente* în raport cu binele suprem? Dacă binele suprem este virtutea, în ce sens poate fi materia ei indiferentă în raport cu ea? Sub această formă întrebarea ar fi dus mai ușor către soluția corectă: indiferent este *succesul* acțiunii, *posesia* ca atare a bunurilor, *reușita* în a le evita pe cele nedorite. Critica lui Cicero camuflează însă acest aspect preluându-l totodată implicit prin plasarea paradoxului la un alt nivel, mai adânc: dacă materia acțiunii ne este inspirată de natură prin dorința către cele conforme și aversiunea față de cele contrare, cum poate fi binele suprem deasupra naturii, dincolo de satisfacerea acestor dorințe pe care ea însăși le-a sădit în om? Cu alte cuvinte, cum poate consta binele suprem, adică fericirea, exclusiv în virtute? Nu este fericirea, ca valoare supremă, mai curând dependentă, diminuată sau sporită prin valoarea bunurilor care inspiră dorința și totodată principiul justei alegeri? Așadar, nu distincția ulterioară în sfera celor indiferente reprezintă pentru Cicero paradoxul doctrinei stoice, ci tocmai abandonarea acesteia, neraportarea ei la binele suprem. Obiecțiile exegezei moderne se limitează însă la primul aspect, ratând concluziile cu adevărat interesante ce decurg din cel de al doilea: oricât s-ar îngusta sfera fericirii, epurând-o de scopuri, dorințe, de materia și efectele acțiunilor, natura Binelui etic se va distinge mereu de aceea a Binelui ca fericire, aspirația către unul neputând deveni sursa acțiunilor ce conduc către obținerea celuilalt. Stoicismul a făcut un prim pas în dezvăluirea acestui fapt dacă nu prin autonomia supremă a virtuții, adică indiferența față de fericire, cel puțin prin autonomia ei în raport cu elementele tradiționale ale acesteia din urmă.

97. Intenția fundamentală a lui Zenon a fost mai probabil aceea de a răpi acestor bunuri aportul la fericire, desemnându-le ca indiferente și demne de ales doar în raport cu contrariile lor, și nu aceea de a stabili unde se plasează fiecare dintre ele și fiecare dintre contrariile lor pe o scară valorică. Această preocupare va deveni tot mai importantă pentru succesorii săi. Vezi și nota următoare.

98. Din text ar reieși că *reiecta* (ἀποπροηγμένα) aparțin categoriei *sumenda*. Dar, întrucât *sumenda* sunt cele conforme naturii, evident, *reiecta* nu pot fi decât cele contrare. Neglijența lui Cicero este ușor de explicat dacă ținem seama, în primul rând, de punctul de plecare al expunerii sale. Cicero începe prin a spune că, în afară de virtute, nimic nu conduce spre binele suprem. Virtutea este singurul bine, iar celelalte lucruri nu sunt nici bune, nici rele. Cu alte cuvinte, cele socotite bune nu sunt cu adevărat bune. La acestea se gândește Cicero, dar, vrând să precizeze că Zenon le reabilitează întru câtva, introduce distincția între cele conforme și cele contrare naturii. Pe cele conforme naturii Cicero le desemnează drept *sumenda*, „acceptabile“ (ληπτά, vezi Stobaios, *Eclogae*, II,

82, 20 W = SVF III 142), sau alteori *aestimanda* (*De finibus*, III, 15, IV, 21, V, 30), pentru a le deosebi, în spiritul teoriei lui Zenon, de *expetenda*. (*Cf. De finibus*, IV, 26: „Itaque illa non dico me expetere, sed legere, nec optare, sed sumere, contraria autem non fugere, sed quasi scernere.“) În acest punct apare însă o problemă: pe de o parte προηγμένα (*preposita* la Cicero) par să fi fost numite astfel de Zenon prin comparație cu opusele lor, cu ἀποπροηγμένα. Căci atât lucrurile socotite bune, cât și cele socotite rele sunt în sine lipsite de orice importanță, dar primele sunt totuși preferabile în raport cu celelalte. Termenii προηγμένα și ἀποπροηγμένα sau echivalentele lor latinești *praeposita* și *reiecta* par a fi fost de la bun început surse ale unor posibile paradoxuri: căci lucrurile astfel denumite puteau să pară mai bune sau mai rele decât cele autentic bune sau rele. (Vezi *De finibus*, IV, 26: „Ne sit sane; at certe gravius. Nam bonum ex quo appellatum sit, nescio, praepositum ex eo credo, quod praeponatur aliis. Id mihi magnum videtur. [...] omninoque de istis omnibus verbis a Zenone mutatis ita disputabat, et, quae bona negarentur ab eo esse et quae mala, illa laetioribus nominibus appellari ab eo quam a nobis, haec tristioribus.“) Desemnarea întregii categorii a acestor lucruri drept ἀδιάφορον (probabil odată cu Ariston, vezi Hirzel, *op. cit.*, pp. 45–46, n. 1) atrage cu sine o nouă dificultate: cum pot fi preferate sau respinse lucruri socotite indiferente? Doar dacă, între aceste indiferente, unele sunt mai indiferente decât altele, adică unele sunt complet indiferente (καθάπαξ ἀδιάφορον), spre deosebire de preferate și respinse, care sunt ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς κινητικά (Stobaios, *Eclogae*, II, 79, 15). Astfel, clasa indiferentelor ajunge să se împartă în trei subclase: ἤδη δὲ τῶν ἀδιαφόρων φασὶ τὰ μὲν εἶναι προηγμένα, τὰ δ᾽ ἀποπροηγμένα, τὰ δὲ μήτε προηγμένα μήτε ἀποπροηγμένα, καὶ προηγμένα μήτε ἀποπροηγμένα (Sextus, *Adversus mathematicos*, XI, 62. *Cf. Pyrrh.*, III.191.2–192.1; Cicero, *Academica posteriora*, I, 36 = SVF I 191). Și, ce este mai important, προηγμένα și ἀποπροηγμένα se disting de cele intermediare printr-un surplus de valoare pozitivă sau negativă: ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀπαξίαν ἐχόντων ἃ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀπαξίαν, ἃ δὲ βραχεῖαν. τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα (Stobaios, *Eclogae*, II, p. 84, 21 W = SVF 192. *Cf.* Cicero, *De finibus*, III, 51; Sextus, *Adversus mathematicos*, XI, 62). Așadar, προηγμένα (*praeposita*) se disting, pe de o parte, de cele din categoria opusă, cea a valorii negative (ἀποπροηγμένα sau *reiecta*), dar, ca lucruri de valoare mai mare, ele se diferențiază și de cele mai puțin valoroase din cadrul categoriei *sumenda*. Cele două distincții se confundă în ultima frază a pasajului ciceronian: „Quae pluris, ea praeposita appellabat, reiecta autem, quae minoris.“

99. Pare a fi reproducerea unui citat, lucru verosimil, dat fiind că la baza contextului se află, după toate probabilitățile, o tradiție academică ce avu-

sese acces direct la scrierile lui Zenon. Cicero traduce aici termenul grecesc προηγμένον prin *productus*, folosind acest cuvânt în expresia *productum esse ad dignitatem* („înaintat către cele mai înalte onoruri"; vezi și *De finibus*, III, 16), apoi de sine stătător, *producta*, prin care traduce pluralul προηγμένα, „preferate"). Expresia *productum esse ad dignitatem* redă probabil utilizarea termenului grecesc *proegmenon* cu un sens nou, fie introdus de Zenon însuși, fie simplu ecou al pătrunderii în limba literară a expresiilor specifice noilor raporturi dintre statele elenistice aflate în dezvoltare (*cf.* Leonhard Stroux, *op. cit.*, p. 92). Desemnarea celor demne de a se bucura de prețuire și de a fi alese ca προηγμένα conferă termenului o nuanță ce lipsise până atunci complet utilizării sale în sfera meditației etice. Ideea exprimată de acest termen aparține, după părerea lui Hirzel (*cf. op. cit.*, p. 35), unei etape a gândirii lui Zenon eliberate de influența eticii cinice, sub care se aflase lucrarea sa de tinerețe, *Republica*.

100. Definirea virtuții drept ἕξις își are originea mai degrabă în doctrina cinică decât nemijlocit în cea aristotelică; *cf.* Hirzel, *op. cit.*, p. 22.

101. Cicero traduce πάθος prin *perturbatio*, opțiune pe care o explică astfel: „Haec enim ferre sunt (eius modi) quae Graeci πάθη appellant; ego poteram *morbos*, et id verbum esset e verbo, sed in consuetudinem nostram non caderet. Nam misereri, invidere, gestire, laetari, haec omnia morbos Graeci appellant, motus animi rationi non obtemperantis, nos autem hos eodem motus concitati animi recte, ut opinor, perturbationes dixerimus, morbos autem non satis usitate, nisi quid aliud tibi videtur" („Acestea sunt cele pe care grecii le numesc *pathe*, termen pe care l-aș putea traduce prin *morbos* [«boli»], dar m-aș îndepărta astfel de uzanțele limbii noastre. Căci grecii numesc boli mila, invidia, dorința puternică sau exuberanța și le definesc drept mișcări ale sufletului care nu dau ascultare rațiunii; noi însă numim aceleași mișcări ale sufletului tulburat *perturbationes* [«pasiuni»], și cred că așa este corect; a le numi *morbos* [«boli»] ar însemna să forțăm uzul cuvintelor. Nu credeți?") (*Tusculanae disputationes*, III, 7).

102. Acești termeni trebuie înțeleși într-un sens foarte concret, dat fiind că afectul reprezenta, în doctrina stoică, o modificare a sufletului, deci a *pneumei*, care era concepută drept corp.

103. *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 123, 2–6.

104. *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 122, 3–10.

105. *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 125, 1; Stobaios, *Eclogae,* II, 7, 5b10.1–11.

106. *Cf.* Diogenes Laertios, VII, 121, 11: „μόνον τ᾽ ἐλεύθερον, τοὺς δὲ φαύλους δούλους" („numai el [înțeleptul] este liber, pe când netrebnicii sunt sclavi…"); *cf.* Suidas, s. v. δοῦλοι.

107. Numai înțelepții sunt prieteni – vezi și comentariul mai extins al lui Diogenes Laertios, VII, 124, 3–10. Cu privire la această teză, vezi și Aristotel, *Etica eudemică*, 1236b.2–26.

108. *Cf. Tusculanae disputationes*, III, 9.

109. E vorba despre suferința morală pe care o va încerca netrebnicul, sau mai curând cea mai bună parte din el, dacă va înțelege cândva amploarea răului. *Cf.* Philon, *Quod omnis probus liber sit*, VIII, 53.1–57.7.

110. Seneca (*Epistulae morales ad Lucilium*, 83, 8) respinge acest gen de argumente: „...probationes levissimas et perplexas... quae ut sint verae, tamen mendacio similes sunt" („demonstrații superficiale și confuze... care, chiar presupunând că sunt adevărate, par false"). Așa cum îl interpretează Seneca, argumentul nu vizează de fapt viciul beției ca atare, ci însăși acțiunea de a bea peste măsură, de a se îmbăta; vezi în continuare, paragrafele 10–12.

111. „Κατά τινας ἥκειν", probabil „a se potrivi cuiva", „a-i reveni...", „a fi de datoria...". (Chantraine, s. v. ἥκω, καθήκω = atteindre, convenir.) Îndatoririle (καθήκοντα) sunt acțiunile cărora le putem da o justificare rezonabilă, sau, potrivit unei alte interpretări, o justificare „probabilă", ele reprezentând acele acte pe care le considerăm cel mai probabil vizate de rațiunea universală – de vreme ce înclinația pentru ele se dezvoltă în mod natural.

112. Vezi și *De genio Socratis*, 588 C–D.

113. Mărturia lui Diogenes Laertios sugerează că inversarea versurilor lui Hesiod nu ar indica atât prețuirea supunerii în defavoarea istețimii sau convingerii personale, cum par să interpreteze Themistios și Proklos, cât preeminența practicului, a faptei, a artei vieții, care ar trebui să ia locul cercetării pur teoretice, devenind, în manieră socratică, sensul fundamental al filozofiei (vezi și Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, 1941, pp. 12–13).

114. Euripide, *Rugătoarele*, vv. 861–863 (în traducerea lui Alexandru Miran, Univers, București, 1992).

115. Wellmann (*op. cit.*, pp. 440–441) presupune că aceste afirmații ar fi fost desprinse dintr-un context polemic, dintr-un text – greșit interpretat de Sextus – în care Zenon ar fi criticat moravurile grecești.

116. Aici κατὰ περίστασιν = în împrejurări speciale, dificile. LSJ s. v. II b; *cf.* White, „Two Notes on Stoic Terminology", *The American Journal of Philology*, vol. 99, no. 1 (1978), pp. 111–112.

117. După exemplul cinicilor, Zenon considera învățământul inutil. Chrysippos va susține contrariul. Vezi Diogenes Laertios, VII, 129, 4–5.

118. Analogia dintre comunitatea umană și turmă, dintre conducător și păstor devenise deja un loc comun, desprins probabil din Homer, *Iliada*, I,

263; II, 243; IV, 413; vezi Aristotel, *Etica nicomahică*, VIII, 11, 1161a.14–15; Platon, *Theaitetos*, 174d, *Republica*, 343a.

119. Scrisă de Zenon la începutul carierei sale, *Republica* a avut un ecou puternic în Antichitate, fiind deseori comparată cu scrierea omonimă a lui Platon. Punctul de plecare al tuturor ideilor dezvoltate în ea pare să fi fost împărțirea (de inspirație cinică) a oamenilor în două mari categorii: oamenii vrednici, virtuoși (σπουδαῖοι) și netrebnicii (φαύλοι), acompaniată de convingerea că aceasta este singura împărțire naturală a speciei umane.

120. Punct în care se vădește o certă, chiar dacă limitată independență a lui Zenon față de tezele cinice care dominau această lucrare de tinerețe. Pe când Antisthenes îl numea pe Eros κακία φύσεως (vezi Clement din Alexandria, *Strom.*, II, 485), Zenon îl considera un zeu apărător al comunității umane.

121. Τρίβων (tunica) era haina sărăcăcioasă purtată de filozofi, în special de cinici (vezi Crates Thebanus, *Fragmenta*, 16 c.).

122. La origine, această replică a lui Zenon, transmisă în mod deformat, suna, probabil, așa: „Pe cel ce mă jignește îl trimit la plimbare ca pe un sol lăsat fără răspuns." Vezi Pearson, *op. cit.*, p. 228 (fr. 24).

123. Potrivit lui Wilamowitz (*Antigonos*, ed. cit., p. 114), solii lui Ptolemaios fuseseră trimiși să îi iscodească pe partizanii macedonenilor, nu pe Zenon sau pe alți filozofi.

124. Manes era un nume obișnuit de sclav (vezi Demostene, *Discursuri*, 45, 86; 53, 20). Fragmentul reflectă cosmopolitismul specific stoicilor – este de părere Pearson (*op. cit.*, pp. 232–233).

125. Euripide, *Bacantele, Alcesta, Ciclopul*, trad de Șt. Bezdechi, Cultura Națională, București, 1925.

126. Ocupația de dascăl era privită cu dispreț (vezi Demostene, *Discursuri*, 18, 258; 19, 249, Diogenes Laertios, X, 8, 1–3; 8–9). *Cf.* K. Gaiser, *Philodems Academica. Die Bericht uber Platon und die Alte Akademie in zwei herculanensischen Papyri (Suppl. Plat. 1)*, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1988, pp. 485–486.

127. Potrivit însă mărturiei lui Seneca (*Ad Helviam*, cap. 12, 4 = SVF I 15), Zenon nu a avut nici un sclav.

128. *Unii sunt „filologi", alții, „logofili".* Înțelegând prin aceasta, probabil, că unii erau amatori de discursuri, alții – de raționamente. Vezi Radice, *Stoici antichi. Tutti i Frammenti raccolti da Hans von Arnim*, ed. cit., p. 131.

129. Ne-am ghidat în traducere după comentariul lui Arnim (în aparatul critic).: „<ἂν> addidi; significat Zeno philosophi doctrinam non esse mercem, de qua litigare liceat et qui pecuniam dederit, sed omnem pecuniam pretio superare."

130. Pentru această versiune de traducere, vezi Pearson, *op. cit.*, p. 226.

131. Aceeași replică îi este atribuită lui Carneades, vezi Themistios, *Orationes*, XXVI, 20–24.

132. Un precept mult apreciat de stoici era *parce tempori*, *cf.* Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 88, 39; 94, 28.

133. *Cf.* Aristotel, *Etica nicomahică*, 1166a.31–32, *Etica eudemică*, 1245a. 34–35.

134. Aceasta ar fi, potrivit lui Pearson, p. 230 (*Apophtegmata*, fr. 32), doar o altă formă a bine-cunoscutei spuse atribuite lui Socrate, *apud* Stobaios, *Florilegium*, 17, 22 Mein: ζῶμεν οὐκ ἵνα ἐσθίωμεν ἀλλ' ἐσθίωμεν ἵνα ζῶμεν.

135. 'Ασόφους. Totuși, în aparatul critic, 35, Arnim notează: „σοφοὺς; scribendum videtur: τὰ μὲν μεγάλα σοφοὺς" (variantă propusă și de Ménage, *op. cit.*, p. 274.). Așadar: „[...] majoritatea filozofilor sunt, în privințele importante, înțelepți, în schimb în cele mărunte și comune, ignoranți." Wilamowitz acceptă versiunea transmisă (*cf. Antigonos*, p. 117) ἀμαθεῖς sau, potrivit lui Casaubon, εὐμαθεῖς (pricepuți la cele mărunte și comune).

Partea a II-a. Discipolii lui Zenon

1. Kynosarges (Κυνόσαργες, -ους (τὸ) = câinele alb sau câinele gras) era numele unei piețe publice din Atena, situată în partea de est, la poalele dealului Lykabettos, unde se aflau un templu al lui Herakles și un gimnaziu. În acest loc își ținea prelegerile, printre alți filozofi, Antisthenes, fondatorul școlii cinice.

2. După părerea lui Diogenes Laertios, Ariston e fondatorul unei secte disidente a stoicismului.

3. Milthiades, necunoscut din altă sursă. La fel Diphilos 'Αριστώνειος, care nu trebuie confundat cu Diphilos poreclit Λαβύρινθος, numit și κοσμιώτατος (vezi Lucian din Samosata, *Banchetul*, cap. 6, 23, 36).

4. Alexinos din Elis face parte din școala megarică. Ni s-a păstrat un fragment din lucrarea Περὶ ἀγωγῆς a lui Alexinos în *Retorica* lui Philodemos. Din cauză că polemiza cu vehemență, a fost numit, printr-un calambur, Elenxinos, adică ,,Criticul".

5. Panaitios din Rhodos (185–110 a. Chr.) – filozof stoic, fondatorul stoicismului mediu. Sosikrates, originar din Rhodos, este autorul unei *Succesiuni a filozofilor*.

6. Ariston din Chios, stoicul, nu trebuie confundat cu Ariston din Keos, peripateticianul.

7. Philippos – filozof sceptic.

8. Vezi *Iliada*, V, versul 215.

9. *Cf.* n. 302.

10. Eratostene din Cirene (sec. al III-lea a. Chr.) a fost un mare învățat și erudit, care s-a dedicat studiului geografiei, matematicii, istoriei, literaturii și astronomiei.

11. Parodie după Homer: „Craiul l-a pus să omoare întâi pe Himera, o iasmă / Nebiruită, din viță de zei, nevăzută de oameni: / Leu înainte, în spate un balaur și capră la mijloc“ (*Iliada*, VI, 179–181, trad. G. Murnu).

12. Este vorba despre Demetrios II, fiul lui Antigonos Gonatas.

13. Kleochares din Myrlea – retor din secolul al III-lea a. Chr.

14. Personaj care nu ne mai e cunoscut din nici o altă sursă.

15. Hieronymos din Rhodos – filozof peripatetician, contemporan cu Lycon, al patrulea scolarh al Lyceului.

16. Halkyoneus – fiul lui Antigonos Gonatas.

17. Personaj care nu ne mai e cunoscut din nici o altă sursă.

18. Homer, *Odiseea*, IV, versul 392 (trad. G. Murnu).

19. Polyeuktos din Sphettos era, totodată, prietenul lui Demostene.

20. Potrivit lui Platon, sufletul are trei părți: νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία, rațiune, pasiune, dorință. Considerat de stoici a fi de natură materială, sufletul este un suflu de foc (πνεῦμα, πῦρ), care pătrunde tot corpul și îi dă o tensiune (τόνος) specifică. Sub aspectul lui rațional, sufletul se numește partea conducătoare, neexistând o parte irațională în el. Cele opt părți ale sufletului sunt de natură materială. Acestea sunt cele cinci simțuri (τὰ πέντε αἰσθητήρια), partea vorbitoare (τὸ φωνητικὸν μόριον), partea gânditoare (τὸ διανοητικόν) și partea procreatoare (τὸ γεννητικόν).

21. Lucrarea lui Eratostene intitulată *Ariston* fusese amintită în rândul anterior.

22. Adică din partea reprezentanților celorlalte școli filozofice de care fusese vorba mai înainte și care se revendicau, la rândul lor, de la Socrate (peripateticii, academicii, cinicii, stoicii și cyrenaicii).

23. Herakleides din Pont – filozof peripatetic.

24. Arnim presupune că ar fi vorba de două lucrări: *Despre bogăție* și *Despre binefacere și pedeapsă*.

25. Homer, *Odiseea*, XXI, versul 152.

26. Vezi Homer, *Iliada*, IX, versurile 646–648.

27. Kallisthenes a fost unul dintre discipolii lui Teofrast.

28. În aparatul critic, Arnim notează: „exspecto: ὄντα γ᾽ἔτη πολλά (fiind el [adică Persaios] mulți ani…), întrucât se știe din alte surse că Persaios este cel care a petrecut mult timp pe lângă Antigonos, și nu Zenon, cum se înțelege din text.

29. Hermippos din Smyrna, numit calimahianul, a trăit la sfârșitul secolului al III-lea a. Chr.

30. Bion din Borysthenes, filozof din școala lui Aristip, a trăit în secolul al III-lea a. Chr. Opera sa se intitulează *Disertații*.

31. Sotion din Alexandria, filozof peripatetic, a trăit în secolul al II-lea a. Chr.

32. Dioskourides – scriitor, elev al lui Isokrates.

33. Pasiphon din Eretria – scriitor și filozof.

34. Este vorba despre Baton comediograful.

35. Sositheos a fost un poet tragic grec, născut în Troada, la Alexandria; unii cercetători susțin că el ar fi fost din Atena sau din Siracuza.

36. Vezi Aristotel, *Topica*, i, 5, 102a.17.

37. *Cf.* Aristotel, *Topica*, I, 104b.1.

38. Potrivit mărturiei lui Diogenes Laertios (VII, 62), Chrysippos împărțea dialectica în două ramuri: teoria despre semnificanți și teoria despre cele semnificate (sau, conform altor traduceri, „despre limbaj și despre subiectele discursului", ori „despre expresie și despre conținut"). Prima subclasă cuprindea subiecte precum discursul scris și părțile vorbirii, greșelile de gramatică, dicțiunea poetică, expresiile ambigue, iar printre „semnificate" se numărau exprimabilele (*lekta*), propozițiile simple (părțile și clasificarea lor), propozițiile complexe, silogismele, sofismele.

39. Archedemos – filozof stoic.

40. Sofismul numit „dominatorul" este pe larg expus de Epictet, *Dissertationes*, II, 19 *sq*., și de Cicero, *De fato*.

41. Vezi Vergilius, *Egloga* 6, versurile 31–34: „Namque canebat uti magnum per inane coacta / Semina terrarumque animaeque marisque fuissent, / Et liquidi simul ignis; ut his exordia primis / Omnia, et ipse tener mundi concreverit orbis" („Căci el cânta cum prin vidul cel mare întru amestec / Germeni erau ai pământului și ai suflării și-ai mării / Și totodată-ai fluidului foc; cum din aste primordii / Toate, și însuși fragilul al lumii-nchegatu-s-a crugul"). Trad. Nicolae Ionel.

42. Aristarh din Samos (310–230 a. Chr.) – matematician și astronom.

43. Lumea este de fapt cea condusă spre o mișcare armonică, notează Arnim eliminând, în consecință, „τὸ φῶς" (*lumina*).

44. Fr. 294 Nauck.

45. Fr. Diels–Kranz, 22B21.

46. *Cf.* Homer, *Odiseea*, X, 305. ,,Μῶλυ" este o plantă cu rădăcini negre și flori albe cu proprietăți magice.

47. Este vorba de lucrarea Περὶ ἡδονῆς (*Despre plăcere*); vezi Apendice, p. 461.

48. Homer, *Iliada*, III, versul 320; XVI, versul 233.

49. În text: *logos koinos*. Am tradus aici prin „rațiune“. În rest, am evitat traducerea conceptului filozofic de *logos*.

50. Lupi = gr. λύκοι.

51. O altă variantă de traducere ar fi: „o spune și Cleanthes, o spune și Poseidonios în scrierea sa *Protreptica.*“

52. Vezi mai sus în text, § 1.

53. Nu se știe dacă piesa pierdută, *Epigonii*, îi aparține lui Sofocle sau lui Euripide; vezi Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta* (fragmenta adespota 2, p. 651). Arnim, *ad. loc.*, i-o atribuie lui Sofocle.

54. Joc de cuvinte: *merizo* = a diviza, a împărți; *diamerizo* = a depărta coapsele.

55. Vezi *supra*, fr. 278 (Diogenes Laertios, VII, 24).

56. Lucrarea trata despre Homer, potrivit lui Wachsmuth, lui Pearson și, evident, lui Arnim, după cum se poate deduce din conținutul fragmentelor la care trimite.

57. ,,Imaginile“ (τὰ εἴδωλα) sunt pelicule care, conform teoriei senzației susținute de Democrit, lovesc ochiul uman și produc senzația de văz.

58. Kleomenes a fost discipolul lui Metrokles.

59. Sisitiile (συσσιτία, -ας) erau ospețele comune la care participau toți cetățenii, în Creta și în Sparta.

60. Este vorba despre scriitorul Mnesistratos din Thasos.

61. Sphairos și discipolii săi susțin acest lucru pentru a putea explica de ce o sămânță are capacitatea de a reproduce întregul organism.

62. Lycurg – rege și legislator legendar al Spartei. Ar fi trăit în prima jumătate a secolului VIII a. Chr. și ar fi avut drept sursă de inspirație instituțiile doriene din Creta.

63. Este vorba despre organizarea sisitiilor.

64. E vorba despre Poseidonios din Apameia (135–51 a. Chr.), reprezentant al stoicismului mediu; ca orientare însă, el ține mai degrabă de stoicismul nou, pe care, într-un fel, îl și inaugurează.

CUPRINS

Partea a II-a. Discipolii lui Zenon